This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

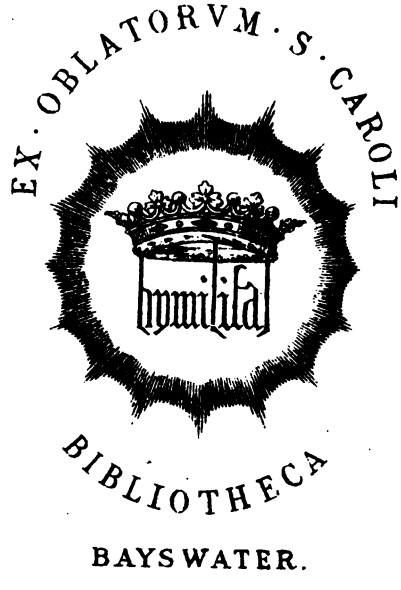
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

25.D.



Duplicate

15.00

Patricia R. and
Arthur J. Kates
Collection of
Religious
Books

Given in honor of our beloved mother and father, Sophia and Johiel Katzev, and in the hope that the community may be enriched through mutual understanding of the diverse wealth in religious thought.

I

POITIERS. — TYPOGRAPHIE OUDIN ET Cie.

ÉTUDE SUR LA *PEREGRINATIO SILVIÆ*

LES ÉGLISES DE JÉRUSALEM

LA DISCIPLINE ET LA LITURGIE AU IVe SIÈCLE

PAR LE

R. P. Dom Fernand CABROL

Prieur de Solesmes
Professeur d'histoire à l'Université catholique d'Angers

LIBRAIRIE RELIGIEUSE H. OUDIN

PARIS
10, rue de Mézières, 10

POITIERS
4, rue de l'Éperon, 4

1895

PRÉFACE

La *Peregrinatio Silviæ*, découverte en 1885 dans la bibliothèque d'Arezzo par M. Gamurrini, a été dès l'origine considérée par les critiques les plus compétents comme un document de premier ordre pour l'histoire ecclésiastique. Peut-être, après avoir applaudi à cette découverte, n'a-t-on pas suffisamment étudié ces précieuses pages ; peut-être n'a-t-on pas recherché avec assez de soin les renseignements historiques nouveaux qu'elles renferment.

Et tout d'abord pour la topographie ecclésiastique de Jérusalem au IVe siècle, la *Peregrinatio* nous permet d'établir le véritable emplacement des principaux édifices sacrés à cette époque, et

de rectifier ainsi, sur plusieurs points, l'opinion des plus savants archéologues.

Mais c'est surtout pour l'histoire de la discipline et de la liturgie que la *Peregrinatio* est importante ; celle qui a écrit ces pages nous donne dans les plus minutieux détails la description des cérémonies liturgiques et des offices de chaque jour, elle nous parle des principales fêtes de l'année ecclésiastique à une époque où les autres écrivains restent muets sur ce sujet, ou ne nous fournissent que quelques renseignements vagues et incomplets. Mais il faut, dans le récit souvent obscur ou diffus de Silvia, dégager des données précises, et essayer de fixer, autant qu'il est possible, les indications nouvelles que nous lui devons.

C'est ce que nous nous sommes efforcé de faire dans les pages suivantes.

En dehors des questions de topographie et de liturgie qui font l'objet principal de ce travail, il y a dans la *Peregrinatio* bien d'autres points qui méritent de fixer notre attention : la description du manuscrit d'Arezzo et son histoire ;

la date de la *Peregrinatio* et son auteur. Il est utile aussi de connaître les voyages de Silvia au mont Sinaï, aux saints lieux de Palestine, au mont Nébo, en Mésopotamie, en Asie Mineure. Tout ce récit éclaire d'une vive lumière l'histoire religieuse et monastique de l'Orient au IVe siècle. Nous avons traité ces différentes questions dans les appendices. De cette sorte notre étude sur la *Peregrinatio Silviæ* aura quelque chance d'être complète (1).

1. Les différents paragraphes de l'appendice sont empruntés en partie aux articles que nous avions publiés dans la *Revue du Monde catholique*, février et mars 1888. Parmi ceux qui ont étudié la *Peregrinatio*, nous devons citer les articles de M. Kohler (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XLV, p. 141), ceux de M. l'abbé Duchesne (*Bulletin critique*, 1er juillet 1887, et *Les Origines du culte chrétien*, p. 469 seq.); ceux de M. l'abbé Davin (*Univers*, 27, 29 sept. ; 3, 22, 28 et 31 oct. 1887) ; de Cozza-Luzi, *La Pellegrina biblica ovvero S. Silvia in Palestina*, Roma, 1889 ; Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain*, 2e éd., p. 21 et suiv. Le texte de *La Peregrinatio* a été édité pour la première fois dans le quatrième volume de la *Biblioteca dell' academia storico-giuridica*, Rome, 1887, in-4°. M. Gamurrini a publié une seconde édition, *S. Silviæ Aquitanæ Peregrinatio ad loca sancta*, Rome, 1888. Enfin une 3e édition a paru en Russie, Saint-Pétersbourg, 1889, dans la 20e livraison des travaux de la Société pour les études palestiniennes. Cf. aussi les corrections proposées par l'abbé Duchesne, *Origines du culte chrétien*, l. c.,

Puissent les récits de la pieuse voyageuse servir à l'instruction et à l'édification des lecteurs !

et par Mommsen, *Ueber ein neuaufgefundenen Reisebericht nach d. Gelobten Lande*, dans *Sitzungsberichte d. Berliner Akademie d. Wissensch.* 1887, XXIII, 357 ss. On trouvera une bibliographie assez complète de tous les travaux publiés sur la *Peregrinatio* dans Rœhricht, *Bibliotheca geogr. Palestinæ, Chronologisches Verzeichniss*, etc. Berlin, 1890, p. 5 et 6.

I

TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE DE JÉRUSALEM ET DES ENVIRONS AU IVe SIÈCLE

I

TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE DE JÉRUSALEM ET DES ENVIRONS AU IVe SIÈCLE

L'invasion des Perses, qui, sous la conduite de Chosroës II, s'emparèrent de Jérusalem en 614, vint détruire en partie la Ville sainte, et des magnifiques édifices élevés au temps de Constantin, ou après lui, il ne resta bientôt plus que des ruines [1]. Pour restituer l'état de Jérusalem avant cette destruction, nous n'avons qu'un petit nombre de textes, souvent obscurs ou qui paraissent contradictoires, d'Eusèbe, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Jérôme, et quelques itinéraires ou descriptions de la Terre sainte; encore la plupart de ces relations sont-elles postérieures à la date de la destruction et nous décrivent

1. *Eutych. Annales* 1084-1089; *Chronic. Alex.*, a. C. 644 ; Anon., *De Persica captivitate*, col. 32-35. Le premier de ces historiens nous apprend que les juifs s'étaient joints aux Perses et qu'ils furent les agents les plus actifs de la destruction des monuments sacrés de Jérusalem. Couret, *La Palestine sous les empereurs grecs*, p. 242.

Jérusalem telle que l'ont vue les pèlerins après la restauration de Modestus, abbé de Saint-Théodore, au commencement du VIIe siècle [1]. Quand ils donnent des détails sur l'état antérieur de la ville, leur témoignage ne saurait être accepté sans contrôle. On comprend dans ces conditions l'importance qu'il faut attacher au récit d'un témoin oculaire d'une date très probablement antérieure à saint Jérôme.

En effet, d'après une hypothèse qui a été assez généralement admise, l'auteur de ce voyage ne serait autre que la sœur de Rufin d'Aquitaine, vénérée dans l'Église sous le nom de sainte Silvia [2]. Venue à Jérusalem au cours d'un long pèlerinage en Orient, elle y séjourna plusieurs années, et, de retour à Constantinople vers 380, elle rédigea des souvenirs de voyage, consacrant une bonne partie de son récit

1. Tous ces récits et descriptions se trouvent réunis dans les *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terræ sanctæ*, publiés pour la Société de l'Orient latin par MM. Tobler, Molinier et Kohler, Genève, 1887-1885, in-8°.

2. Cf. nos articles déjà cités dans la *Revue du Monde catholique*, où nous faisons pour notre compte des réserves sur cette hypothèse. Mais ce que nous considérons comme démontré, c'est que le document appartient bien à la fin du IVe siècle. C'est l'avis du premier éditeur, qui a été adopté par les plus savants critiques, de Rossi, Duchesne, etc. M. Rubens Duval, dans son *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse* (1892), reporte

à nous décrire la liturgie de Jérusalem. Quoiqu'elle n'ait pas pour objet, dans son ouvrage, de dresser, comme certains itinéraires, la topographie des saints lieux de Palestine, elle est amenée, par la nature même de son sujet, à nous parler souvent des églises de la cité et des environs, où s'accomplissent les fonctions liturgiques. Sa narration est parfois confuse et d'une rédaction assez embarrassée ; mais on arrive, par une étude attentive, à en dégager des notions suffisamment claires sur le sujet qui nous occupe. D'une façon générale et au point de vue de l'exactitude des renseignements, la valeur de ce document est de premier ordre. L'auteur a pris note,

la *Peregrinatio Silviæ* après le siège d'Edesse en 503, cf. *Journal Asiatique*, juillet-août 1891, p. 95 et 101 (cf. *Université catholique*, t. X, p. 153-158). M. Chabot s'est déclaré partisan du même système, thèses soutenues à Louvain, juillet 1892, et : *De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina* (Paris, 1892). Mais, à la suite d'un voyage au mont Sinaï, ce dernier nous écrit qu'il n'est pas loin de revenir à la thèse commune. Les preuves données par M. Gamurrini pour déterminer l'époque n'ont du reste pas été détruites. Sans nous proposer d'étudier spécialement ici cette question, nous pouvons dire que de ce travail, qui a surtout pour objet la discipline et la liturgie, sortiront des preuves nouvelles en faveur de la thèse du premier éditeur. Du reste, nous ferons remarquer que l'opinion de M. Rubens Duval, au moins en ce qui concerne la topographie, ne modifierait en rien nos conclusions. Il faudrait, pour les ébranler, établir que notre document est postérieur à l'invasion des Perses en 614.

au jour le jour et avec une précision minutieuse, de tout ce qui l'intéresse. On peut s'en rapporter à son témoignage.

C'est au IVe siècle, sous Constantin, que la Ville sainte fut dotée de ses principales églises. Cet empereur fut, on le sait, un grand constructeur. Il ne se contenta pas de relever les églises détruites durant la persécution de Dioclétien; il en édifia un grand nombre d'autres dans les principales villes de l'empire[1].

Pour Jérusalem en particulier, il voulut faire preuve d'une magnificence vraiment impériale. Nous ne rappellerons pas dans quelles circonstances sa mère, sainte Hélène, avait fait exécuter des fouilles sur le Calvaire, et découvert le tombeau du Seigneur et le lieu où il avait été crucifié. On sait quel enthousiasme excita dans tout l'empire devenu chrétien, cette découverte si précieuse pour la piété des fidèles. Les architectes se mirent aussitôt à l'œuvre, et sur les plans de Constantin et de sainte Hélène, ils commencèrent à édifier les monuments sacrés qui devaient conserver le souvenir de la Passion et de la mort du Sauveur.

1. Un érudit du siècle passé a consacré un grand ouvrage à nous les décrire. Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis*, un vol. in-folio, Rome, 1783. Cf. aussi Duchesne, *Liber Pontif.*, t. I, 191 seq.

C'est ici que la narration de sainte Silvia va nous rendre les plus signalés services. Il faut d'abord se représenter le Calvaire au temps de la Passion de Notre-Seigneur. C'était une petite colline nue, rocailleuse, coupée de ravins, de carrières, de citernes, de tombeaux [1]. Il est assez généralement admis, parmi les archéologues, que le Calvaire était à cette époque hors de l'enceinte de Jérusalem ; ce n'est que plus tard qu'il fut enfermé dans les murs [2]. Sur cette colline nous devons distinguer trois points principaux. C'est, en suivant une ligne de l'ouest à l'est, le lieu où Notre-Seigneur fut enseveli ; au delà et un peu au sud, à une distance de quelques mètres, se trouve la place où il fut crucifié, ou Golgotha. C'était, dit M. de Vogüé dans l'ouvrage déjà cité, « un roc séparé par un petit ravin du lieu du tombeau, formant une sorte de promontoire dont la pointe isolée et élevée convenait bien à une exécution. » Cinquante pas plus loin, au pied du Golgotha, se trouvait une citerne, dans laquelle, suivant la tradition, les soldats jetèrent après le supplice la croix et les instruments de la Passion, pour que le

1. Cf. *Les églises de la Terre sainte,* par le comte Melchior de Vogüé, in-4°, Paris, 1860, p. 125.

2. Qu'on se rappelle le texte de S. Paul : *Extra portam passus est.*

jour du sabbat ne fût pas souillé par la présence de ces instruments de torture [1].

Revenons au récit de Silvia. L'église dont la mention se rencontre le plus souvent sous sa plume est celle de la Résurrection ou, selon le mot grec, *Anastasie*. Ce magnifique monument, de forme ronde, d'après plusieurs itinéraires, avait été construit au-dessus du tombeau où le corps du Sauveur fut déposé après sa mort, et d'où il ressuscita. Le tombeau creusé dans le roc comprenait primitivement deux chambres sépulcrales dont la première servait de vestibule à la seconde ; c'est dans cette dernière, sous une sorte de voûte ou arcosolium, que fut enseveli le Seigneur. Mais, lors de la construction constantinienne, la disposition du saint sépulcre fut modifiée. « On découpa, dit encore M. de Vogüé, le flanc de la colline de manière à séparer complètement le rocher qui renfermait la chambre sépulcrale et à en faire une masse isolée, au milieu d'une surface aplanie. La paroi extérieure du bloc ainsi obtenu fut décorée de colonnes et de marbres précieux, ce qui lui donna l'apparence d'un petit édifice distinct ;

1. Ce n'est pas le lieu d'exposer ici les arguments qui militent en faveur de l'authenticité des lieux saints. La preuve a été faite bien des fois. Nous nous contentons de renvoyer à M. de Vogüé, l. c., et à M. Guérin, *Jérusalem*, in-8°, p. 305 et suiv.

on détruisit aussi la première grotte ou vestibule du saint tombeau [1]. » Le récit de Silvia confirme, sur ce point, les données du savant archéologue. Dans la basilique de l'Anastasie, au temps où Silvia la visita, s'élevait le rocher du saint Sépulcre ; la grotte, comme elle nous l'apprend, était séparée de la nef par une barrière ou cancel, et des lampes nombreuses brûlaient à l'intérieur [2].

Les archéologues, en s'aidant de la description d'Eusèbe et de quelques autres textes, en étudiant la configuration actuelle du sol et les parties anciennes encore subsistantes dans les constructions plus récentes du saint Sépulcre, ont tenté plusieurs fois la restitution de l'Anastasie et des édifices qui en dépendaient [3]. Malheureusement, l'obscurité des

1. *Les églises de la Terre sainte*, p. 122.

2. *Peregrinatio*, p. 77. C'est au texte de la première édition de M. Gamurrini que nous renvoyons toujours. Antonin Martyr nous décrit l'ornementation de la chapelle, *De Locis sanctis*, Tobler, *Itinera*, I, 101. Saint Cyrille de Jérusalem nous donne les mêmes détails, Migne, *Patrol. gr*, t. XXXIII, p. 833.

3. Voyez surtout le bel ouvrage de M. de Vogüé que nous venons de citer et le mémoire de Willis, inséré dans la deuxième édition du livre de William, *The holy city*, Lond. 1849. La description d'Eusèbe se trouve dans sa *Vita Constantini*, l. III, c. 34 et suiv. Un autre ouvrage qu'Eusèbe avait consacré au même sujet ne nous est pas parvenu. Dans Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino M. constructis*, la question des églises construites à

textes a été, comme nous l'avons dit, une cause de graves erreurs dans leur interprétation, et a donné lieu aux systèmes les plus divergents. Les données nouvelles fournies par Silvia devraient mettre fin à toutes ces discussions en portant la lumière sur les points obscurs de la question.

L'opinion dominante depuis le savant ouvrage de M. de Vogüé, est qu'un seul édifice renfermait en même temps le rocher du saint Sépulcre, le Golgotha et la citerne ou crypte de l'Invention de la Croix[1]. Le texte de Silvia nous amène à des conclu-

Jérusalem est étudiée trop sommairement ; l'auteur se contente de renvoyer au célèbre ouvrage de Quaresmius : *Elucidatio Terræ sanctæ*, qui n'a rien perdu de sa valeur. Le même sujet a été repris plus tard par Unger, *die Bauten Constantins d. Gr. am heilige Grab zu Jerusalem*. Nous ferons remarquer ici que la *Peregrinatio Silviæ*, si précieuse sous d'autres rapports, ne donne presque aucun renseignement sur la décoration des églises ou leur disposition intérieure. Nous n'avons donc pas à traiter ici cette question ; nous nous bornerons à renvoyer ceux qui voudraient se renseigner sur ce point, aux travaux de Bingham, de Pellicia, aux études plus récentes de Sarnelli, de Hübsch, de Marchi, et à l'important article de Kraus dans la *Real-Encyclopædie d. Christ. Alterth.*, v° Basilika.

1. Mislin, *Les Lieux saints*, II, 230 ; Willis, *o. c.*, p. 242 ; de Vogüé, *o. c.*, p. 130 ; Guérin, *La Terre sainte, son histoire*, etc., in-fol. Paris, 1882, p. 96, 147 et suiv., et aussi son livre intitulé : *Jérusalem, son histoire, sa description*, etc., 1889, p. 125. On s'étonne que, dans ce second ouvrage, M. Guérin paraisse ignorer encore l'existence de la *Peregrinatio*. M. Couret, *o. c.*,

sions toutes différentes : elle distingue très nettement et à mainte reprise l'Anastasie d'une autre église, dite *église Majeure*, ou église du Golgotha, et appelée encore le *Martyrion* ou témoignage, parce qu'elle était construite à l'endroit même où eut lieu le supplice de Notre-Seigneur [1]. Les proportions

p. 18, a suivi la même opinion, non sans se rendre compte des difficultés qu'elle soulevait. Dom Touttée, l'éditeur de saint Cyrille de Jérusalem, était déjà tombé dans cette erreur ; voyez ses notes et sa dissertation sur la basilique de l'Anastasie, Migne, *P. G.*, t. XXXIII, p. 832, et 1262. Am. Thierry, *Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre sainte*, a mieux vu la distinction de l'Anastasie, du Golgotha et du lieu de l'Invention de la Croix ; il a néanmoins laissé subsister dans son récit certaines confusions, p. 241, 246. Ce qui paraît plus extraordinaire, c'est que les savants russes et allemands qui s'occupent de ces questions, semblent encore ignorer les données nouvelles qu'apporte la *Peregrinatio*, et suivent l'opinion de M. de Vogüé ; voyez par exemple Léonide, *Das alte Jerusalem* ; Mansurov, *Die Kirche des heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer æltesten Gestalt*, Heidelberg, 1888, in-8°, et les travaux de Wassiliewski, Sepp, Schick, etc.

1. Gamurrini, *l. c.* « *Ecclesia quæ in Golgotha est, sed et sancta ecclesia quæ est in Anastase*, » p. 108. « Nam quid dicam de or natu fabricæ ipsius, quam Constantinus sub præsentia matris suæ, in quantum vires regni sui habuit, honoravit auro, musico et marmoreo pretioso tam *ecclesiam majorem*, quam *Anastasim*, *vel ad crucem*, vel cetera loca sancta in Jerusolima ». Ib., p. 83 ; et 90 : « Propterea autem *Martyrion* appellatur quia in Golgotha est, id est post crucem (c'est ainsi qu'elle désigne le lieu de l'Invention de la Croix ou l'édicule dans lequel se conservait la vraie croix), ubi Dominus passus est, et ideo Martyrion ». A rapprocher

de l'Anastasie étaient donc beaucoup moindres que celles qui lui ont été attribuées par MM. Willis, de Vogüé, Léonide, Mausurov dans leurs plans; elle ne renfermait que le saint Sépulcre, qui en était le centre et en *faisait* l'unité. Nous apprenons encore de Silvia que l'on *célébrait* de nombreux offices dans l'Anastasie; on y allait chaque jour, sauf de rares exceptions, pour les vigiles ou offices de la nuit, pour le Sacrifice et les prédications, pour la célébration de Sexte, de None et du Lucernaire. Et

des p. 80, 81, 85, etc. Pour ne pas surcharger l'exposition, nous donnerons à la fin de ce paragraphe l'explication de certains textes de saint Cyrille ou d'autres auteurs qui, au premier aspect, paraissent en contradiction avec celui de Silvia.

Cependant, dès maintenant une observation est à faire sur les termes de *Martyrion* et de *basilica*. Le mot *Martyrion* est un terme générique qui signifie témoignage et s'applique à toute église de martyr. C'est ce qui explique que certains auteurs parlent du *Martyrion* du Golgotha ou du *Martyrion* de la Résurrection. Cf. S. Cyrille, catéchèse XIVe, n. 6. « Βλέπεις, ὅτι καὶ τόν τόπον τῆς Ἀναστάσεως προεῖδεν ὁ προφήτης, Μαρτύριον ἐπικληθησόμενον ; τίνι γὰρ τῷ λόγῳ, μὴ κατὰ τὰς λοιπὰς Ἐκκλησίας ὁ τοῦ Γολγοθᾶ καὶ τῆς ἀναστάσεως οὗτος ὁ τόπος Ἐκκλησία καλεῖται, ἀλλὰ Μαρτύριον ». Les itinéraires appliquent également le nom de *Martyrion*, tantôt à l'une, tantôt à l'autre église. Cf. aussi Eusèbe, *De Vita Const.* l. III, c. 8; *de laud. Const.* c. 9; *Hier. ep.* 41. Le mot de basilique est aussi un terme générique. Silvia, qui distingue fort nettement la basilique du Golgotha et de l'Anastasie, dit cependant quelquefois *l'église ou la basilique de l'Anastasie.*

même à certains jours de fête, quand l'office s'est accompli dans d'autres églises, on revient en procession à l'Anastasie pour dire une dernière prière et recevoir la bénédiction de l'évêque. C'est aussi dans cette église que se rendent les néophytes pendant l'octave de Pâques pour être initiés aux mystères [1].

Le Golgotha comme le saint Sépulcre avait aussi sa basilique, l'*église Majeure*, qui paraît avoir été l'église la plus remarquable de Jérusalem. Outre les noms d'église du *Martyrion* et du Golgotha que lui donne Silvia, elle est encore appelée, par d'autres auteurs, le *Saint Crâne*, τὸ ἅγιον Κρανίον, *Calvariæ locus*, qui est la traduction de l'hébreu Golgotha. Ce nom de Crâne venait de la tradition d'après laquelle la Croix du Sauveur aurait été plantée à l'endroit même où fut déposé le crâne d'Adam. L'église Majeure s'élevait à l'orient de l'Anastasie, mais plus au sud, de manière à ne pas masquer la façade de cette dernière qui avait ses portes à l'orient : il nous semble aussi, sans que les termes de Silvia permettent de l'affirmer, que l'église Majeure était orientée dans le même sens que l'Anastasie ; elle avait du moins aussi des portes à l'orient ; le fond avait la

1. *Peregrinatio*, l. c., p. 76, 84, 82, 92, 99, etc.

forme d'abside [1]. Bâtie par Constantin et sainte Hélène, cette basilique est une des grandes stations liturgiques de Jérusalem; on s'y réunit le dimanche pour l'office du matin et pour les prédications; les catéchumènes qui sont jugés dignes du baptême, s'y font inscrire au commencement du carême, et y assistent aux instructions ou catéchèses qui s'y donnent durant ce temps de l'année; à la fête de Pâques ils y recevront le baptême [2].

C'est dans l'angle formé par la façade orientale de l'Anastasie et le côté nord, que s'étend une autre construction destinée à relier tous les édifices sacrés du Calvaire; Silvia lui réserve d'une façon spéciale le titre de *basilique*. Ici encore le récit de notre voyageuse fait la lumière sur un autre point important; ses expressions ne laissent plus aucune place pour les hypothèses qui tendaient à confondre l'Anastasie et la basilique. Elle nous dit formelle-

1. « .... Apertis balvis majoribus quæ sunt de quintana parte. » *Peregrinatio*, p. 103. Ces portes s'ouvraient devant le peuple qui venait en procession du mont des Oliviers. Cf. aussi p. 106, 107. Si la loi de l'orientation voulait que la porte regardât l'occident et que l'abside fût à l'orient (*Constit. Apost.*, II, 59), il faut remarquer qu'on dérogeait souvent à cette règle, surtout quand la disposition des lieux l'exigeait ainsi, ce qui était précisément le cas pour les églises du Calvaire.

2. *Peregrinatio*, p. 80, 85, 90, etc.

ment que cette dernière est auprès de l'Anastasie, mais cependant au dehors, *locus juxta Anastasim, foras tamen* [1]. Ce lieu, qu'elle appelle la basilique, formait une sorte de grand atrium ou cour entourée de portiques. Le peuple s'y réunissait le dimanche et les jours de fête, vers le milieu de la nuit, pour y attendre l'ouverture des portes de l'Anastasie où l'on célébrait les Vigiles. On allumait des lampes et on récitait des psaumes et des hymnes pour occuper pieusement le temps et se préparer à l'office divin ; mais ce n'était pas un temple proprement dit ; du moins n'est-il nulle part question, dans notre texte ni ailleurs, qu'on y célèbre le Sacrifice ou les autres offices liturgiques, ou qu'on y fasse des prédications.

Il est un quatrième édifice que Silvia place encore sur le Calvaire et qu'elle appelle *la Croix*. C'est un édicule dans lequel on conservait la relique de la vraie Croix et qui était situé sans doute au-dessus de la citerne dont nous avons parlé tout à l'heure [2]. Ce petit monument faisait sans doute partie de la basilique, comme le croit M. Gamur-

1. *Peregrinatio*, p. 79.

2. Ibidem p 78, 79, 80, etc. Comparez les passages de Rufin, *Hist. eccl.*, l. X, c. 8 ; S. Paulin, ep. 31, n. 6. ; *Pratum spirit.*, c., 105 ; et la note de dom Touttée, Migne, *P. G.*, t. XXXIII, 686.

rini, et il était situé du côté de l'orient et à peu près sur la même ligne que le Golgotha [1]. Remarquons en outre que, d'après les indications de Silvia, cet édicule se trouve au milieu d'un espace libre et découvert, où le peuple se réunissait à certaines heures ; on nous parle des cérémonies qui s'accomplissent tantôt *devant la croix*, tantôt *derrière la croix*. Les fidèles s'y rendaient à la fin de certains offices pour recevoir la bénédiction de l'évêque. Le Jeudi Saint on célébrait le Sacrifice, et le lendemain avait lieu solennellement l'adoration de la Croix [2].

Nous pouvons maintenant, grâce à ces renseignements nouveaux, nous faire une plus juste idée de

1. Nous donnons plus loin d'après l'ouvrage de M. de Vogüé, pl. VIII, le plan du Calvaire et du Golgotha, avec la place de la citerne où fut trouvée la sainte Croix.

2. « *Ante crucem ipse locus subdivanus est id est quasi atrium valde grande et pulchrum satis quod est inter cruce et Anastase.* » *Peregrinatio*, p. 97. Notre interprétation de ce passage est conforme aux textes de saint Paulin, de Théodose, d'Antonin, cités par Gamurrini, p. 78. Le texte d'Antonin cadre parfaitement avec celui de Silvia. « *In basilica Constantini, coherente circum monumentum vel Golgotha, in atrio ipsius basilicæ est cubiculum, ubi lignum sanctæ crucis positum est.* » Antonin, cap. 20. Il ne paraît pas cependant que ce fût une crypte comme l'ont cru quelques-uns des interprètes de la *Peregrinatio*, car Silvia nous parle de deux portes, l'une d'entrée, l'autre de sortie ; mais elle ne laisse pas soupçonner qu'il y eût un escalier conduisant à une crypte. Cf. *Peregrinatio*, p. 97.

l'ensemble des constructions de Constantin sur le Calvaire. Trois édifices de forme et de destination différente étaient réunis par la cour de la basilique qui permettait d'accéder de plain-pied ou à l'aide de quelques degrés de l'un dans l'autre ; en allant de l'ouest à l'est, on les rencontrait dans l'ordre suivant, l'Anastasie, puis l'atrium de la basilique, accostée au sud par l'église Majeure, et enfin l'édicule de la croix.

A la suite de cette étude sur les monuments sacrés du Calvaire, une autre conclusion paraît s'imposer. D'après le système qui ne voulait voir sur le Calvaire qu'une seule église réunissant dans son enceinte tous ces monuments divers, on était amené à croire que, lors de la restauration qui fut entreprise au commencement du VIIe siècle par l'abbé Modeste, on n'avait pas tenu compte des anciens plans de Constantin, et que trois églises différentes avaient remplacé l'unique basilique de l'empereur. On devra admettre désormais que cette restauration fut bien plus conforme qu'on ne l'avait cru jusqu'ici à l'ancien état de choses. On se servit probablement des parties laissées debout par les Perses pour reproduire, autant qu'il était possible, l'œuvre du grand empereur. Et cette interprétation est d'autant plus acceptable que les Perses ne durent pas détruire de

fond en comble les édifices du Calvaire. Comme le remarque très justement M. de Vogüé, « lorsqu'un auteur même exact, même contemporain des événements qu'il raconte, nous dit qu'un monument considérable a été détruit de fond en comble, rasé par un ennemi victorieux, il faut bien se garder de prendre ses expressions au pied de la lettre. Une horde d'envahisseurs qui passe comme un flot destructeur sur une ville conquise, pille, dévaste, brûle, mais elle n'apporte pas dans la démolition cette persévérance intelligente et intéressée qui seule fait disparaître à jamais les monuments ; elle laisse toujours debout, après son passage, des parties plus ou moins importantes des édifices renversés, des pans de murs, des substructions qui en marquent la place... Pour ce qui touche la ville de Jérusalem, il est impossible d'admettre que la grande basilique de Constantin ait été entièrement démolie par les Perses, malgré leur acharnement contre les monuments du christianisme. Leur court séjour en Palestine ne leur permit pas de tout renverser ; des fragments considérables de l'édifice primitif devaient être debout, quand Modeste, immédiatement après le départ des vainqueurs, entreprit de les restaurer : il dut les utiliser [1]. »

1. *Les églises de la Terre sainte*, p. 150.

Or il est certain, et le fait est reconnu par les archéologues presque sans exception, qu'après les reconstructions et les restaurations entreprises par l'abbé Modeste, il y avait sur le Calvaire trois églises distinctes : celle du Golgotha, et la basilique avec l'édicule de l'Invention de la Croix [1]. C'est donc une nouvelle preuve qui confirme le récit de Silvia.

Au sud du Calvaire, sur la montagne de Sion et dans l'enceinte de la ville, Silvia mentionne une église au-dessus de l'emplacement qu'avait occupé la maison de saint Marc. C'était le cénacle, lieu vénéré par tous les chrétiens, comme témoin du mi-

1. Il y avait même une quatrième église, celle de la Vierge. Cf. de Vogüé, *l. c.* p. 148 et suiv. Les textes sont très formels sur ce point, et l'un des voyageurs les plus voisins du temps de Modeste, Arculphe, donne même un plan des quatre églises. Malgré tous ces témoignages, M. Mansurov soutenait, récemment encore, que Modeste n'avait reconstruit qu'une seule église renfermant tous les souvenirs du Calvaire. Mais son système nous paraît manquer de toute base sérieuse. Cf. *Die Kirche des heil. Grabes zu Jerusalem*, 1888, et *Die Basilika Kaiser Constantin's*. Citons en particulier le texte si formel de la lettre d'un moine de Saint-Sabas, Antiochus, « Ἀνήγειρε καὶ τοὺς ἐμπρησθέντας σεβασμίους ναούς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τότε ἅγιον Κρανίον, καὶ τὴν ἁγίαν αὐτοῦ Ἀνάστασιν, καὶ τὸν σεπτὸν οἶκον τοῦ τυμίου Σταυροῦ ». Apud Migne, *Patr. gr.*, t. LXXXIX, col. 1427, et aussi les annales d'Eutychius dans le même sens, *Patrol. gr.*, t. CXI, col. 1083. On remarquera que ces textes prouvent même pour l'époque antérieure à l'invasion des Perses.

racle de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres. La tradition la considérait comme la plus ancienne de toutes les églises, *la mère des églises*, selon le mot de Virgile, un pèlerin du ve siècle, qui la place à deux cents pas du Golgotha et dit qu'elle fut fondée par Notre-Seigneur lui-même et par les apôtres [1]. On l'appelait encore l'*église des apôtres*. Saint Epiphane nous dit qu'elle était antérieure aux temps d'Hadrien, c'est-à-dire au commencement du IIe siècle [2]. C'est dans cette église que fut enseveli le corps de saint Etienne, trouvé par Jean, évêque de Jérusalem au IVe siècle [3]. On y conservait aussi la colonne de la flagellation qui, en 333, était encore dans la maison de Caïphe ou église de Sainte-Eusébie, et qui au temps de Silvia avait été transportée dans l'église de Sion [4]. Il est probable, comme le pense M. de Vogüé,

1. Cardinal Pitra, *Analecta sacra*, t. V, p. 120. Voyez ce que nous disons plus loin de ce document. Cf. Theodosius, *De Terra sancta*, apud *Itinera et descriptiones* de Tobler, I, 65.

2. *De ponder. et mens.*, c. XIV. S. Cyrille de Jérusalem nous en parle aussi longuement. Migne, *Patrol. gr.*, t. XXXIII, 924.

3. Lucianus presbyter, *De detectione reliquiarum sancti Stephani*, c. 8 et 10. Silvia n'en fait aucune mention et paraît par suite antérieure à cette époque. Cf. *Une tradition biblique à Jérusalem*, *Revue biblique*, 1884, p. 452, seq. Il y est parlé longuement de l'église de Sion et du tombeau de saint Etienne.

4. *Iter Burdig.* Virgile indique cette translation comme ré-

qu'à la suite du mouvement architectural qui signala pour Jérusalem le règne de Constantin, cette église reçut des embellissements et des agrandissements ; mais les auteurs du temps n'en disent rien [1]. Silvia ne nous donne aucun renseignement sur sa construction ; elle se borne à nous dire que l'office liturgique s'y célébrait les mercredis et vendredis durant toute l'année, puis le jour de Pâques et celui de la Pentecôte : elle l'appelle toujours l'église de Sion ou en Sion [2]. Arculf en donne le plan dans sa description des Lieux saints ; elle a la forme d'un parallélogramme régulier ; la colonne de la flagellation est au centre ; à l'un des angles est le lieu de la Cène, à l'autre celui de la descente du Saint-Esprit ; l'Église de Jérusalem, d'après une tradition qu'elle a toujours défendue, y vénérait encore la place où mourut la sainte Vierge, et la pierre sur laquelle fut lapidé saint Etienne [3]. Silvia ne mentionne pas d'autres églises dans Jérusalem parce que, comme nous l'avons fait remarquer, elle ne s'occupe que de

cente, ce qui, avec une autre indication chronologique contenue dans son récit, permet d'en fixer la date à une époque très voisine de celle de Silvia. Cardinal Pitra, *Analecta*, p. 120.

1. Cf. de Vogüé, *l. c.*, p. 329, et Guérin, *Jérusalem*, p. 125.

2. *Peregrinatio*, p. 95, 100, 102.

3. Arculfus, *de Locis sanctis*, ap. *Itinera et descriptiones Terræ sanctæ*, t. I, p. 160.

celles où se font les grandes stations liturgiques. C'est à ce titre qu'elle nous signale en dehors de la ville plusieurs autres sanctuaires où l'on se rendait processionnellement dans certaines circonstances. Ce sont d'abord les églises du mont des Oliviers, à l'est de la ville.

La plus importante de ces églises était celle de l'*Imbomon*, Ἐμβώμιος, ou de l'Ascension, bâtie par l'architecte Eustache, sous les ordres de Constantin et de sainte Hélène, au sommet du mont des Oliviers, pour consacrer la mémoire du mystère. On y faisait des offices particuliers le jour des Rameaux et pendant l'octave de Pâques. Les néophytes qui venaient de recevoir le baptême s'y rendaient fréquemment. M. de Vogüé, conduit par l'étude des ruines, a distingué très nettement ici la vérité, au milieu de l'obscurité et de la contradiction des textes. Il a prouvé qu'on avait confondu à tort l'église de l'*Imbomon* avec une autre église construite à quelque distance. Son hypothèse est pleinement confirmée par Silvia ; celle-ci nous dit en effet qu'en descendant de l'Imbomon vers Jérusalem, on rencontrait une autre église qu'on appelait *in Eleona* (Ἐλαιῶνα), c'est-à-dire dans le jardin des Oliviers. On y vénérait la grotte dans laquelle Notre-Seigneur, quelques jours avant sa mort, instruisait ses disci-

ples[1]; c'est là, croyait-on, qu'il avait prononcé son discours sur la ruine du temple et les malheurs qui allaient fondre sur Jérusalem (*Matth.*, cap. XIV). On faisait la station à l'*Eleona*, le dimanche des Rameaux et le jour de la Pentecôte; on y menait aussi les nouveaux baptisés pendant l'octave de Pâques[2]. Le *martyrion* de saint Etienne était tout près de là[3].

Enfin sur les dernières pentes du mont des Oliviers, on trouvait un nouveau sanctuaire, « une élégante église, » dit Silvia, à l'endroit de la grotte de l'Agonie. Puis, en descendant encore vers la cité, à la distance

1. Cf. *Iter Burdig.* Tobler et Molinier, I, 18. « *Ibi facta est jussu Constantini basilica miræ pulchritudinis.* Pseudo-Eucher, *de Locis sanctis* (ibid. 59), parle des deux églises célèbres du mont des Oliviers: l'une où le Christ enseignait ses disciples, l'autre où il quitta la terre. Cf. aussi Arculf, I. 25.

2. *Peregrinatio*, p. 83, 90, 94, 99. De Vogüé, p. 315, suppose, d'après un passage de saint Jérôme, que l'Imbomon était de forme circulaire. Le milieu du toit était ouvert, parce que, d'après la tradition que nous rapporte le même saint, tous les efforts des architectes furent impuissants à couvrir l'endroit par lequel Notre-Seigneur était monté au ciel. C'est la tradition dont parlent saint Paulin, *Epist.* 31, *n.* 4; Sulpice Sévère, l. II *Sacr. histor.* cap. 48, et plusieurs des anciens pèlerins. Saint Cyrille semble y faire allusion, Migne, *P. G.*, t. XXXIII, 856.

3. *Martyrium sancti Stephani non longe. Peregrinatio*, p. 121. Sur le tombeau de saint Étienne, cf. *Revue Biblique*, III, 452. Sur l'emplacement de Gethsémani, cf. Keppler, *Theologische Quartalschrift*, 1893 (III), et *Revue biblique*, III, p. 155.

d'un jet de pierre, on arrivait au lieu dit Gethsémani, où le Sauveur fut pris par les soldats et dont le souvenir était sans doute consacré par une chapelle ou un oratoire [1]. Virgile mentionne sans aucun détail vingt-cinq églises sur le mont des Oliviers, rangeant sans doute sous ce titre les petits oratoires qui en effet y étaient fort nombreux [2]. C'est grâce au texte de Silvia que nous pouvons désormais nettement établir, dès le IVe siècle, l'existence et la destination de ces sanctuaires qui ne nous étaient guère connus que par la mention d'auteurs très postérieurs. On allait processionnellement visiter ces saints lieux, la nuit du jeudi et du vendredi saint.

Il nous faut citer aussi, parmi les sanctuaires où avaient lieu les stations liturgiques, deux églises à Béthanie et la fameuse basilique de la Nativité à Bethléhem.

La première église de Béthanie, à deux milles environ au sud-est de Jérusalem, avait été construite à quelques pas en avant du bourg, à l'endroit même où Marie sœur de Lazare rencontra le Sauveur. Le

1. *Peregrinatio*, p. 94. L'éditeur confond ici à tort Gethsémani et la grotte de l'Agonie, et il oublie que l'église de l'agonie était distincte de celle dite de Sainte-Marie, sur le sépulcre de la sainte Vierge. Cf. de Vogüé, *o. c.*, p. 305, 313.

2. Cardinal Pitra, *Analecta*, p. 119.

témoignage de Silvia est le premier qui nous fait connaître l'existence de cette église. Le second édifice dont nous parle notre voyageuse est celui du *Lazariou*, église de Lazare; elle s'élevait au milieu du bourg de Béthanie, sur le lieu du tombeau du disciple[1]. Les fidèles de Jérusalem allaient quatre ou cinq fois par an en procession visiter ces églises. On connaissait déjà par les itinéraires deux autres sanctuaires à Béthanie: celui de la maison de Marthe et Marie, et celui de la maison de Simon le lépreux, dont Silvia du reste ne parle pas. Quant à la basilique de la Nativité à Bethléhem, c'était la plus fameuse de toutes les églises de Palestine, en dehors des basiliques de Jérusalem[2]. Elle remonte à l'époque constantinienne. Les anciens itinéraires, Eusèbe et saint

1. Silvia, comme le pèlerin de Bordeaux, place Béthanie à quinze cents pas de Jérusalem, *Peregrinatio*, p. 83. Virgile met ce lieu au cinquième mille de Jérusalem, *l. c.*, p. 119. Plusieurs autres itinéraires en parlent aussi. Voir S. Jérôme, *Onom.* ad voc. Bethania. L'endroit du *Lazarium* s'appelle encore Aizirieh. On y montre le tombeau de Lazare au fond d'une église qui date des croisades. Cf. aussi saint Jérôme, *epist. Paulæ*.

2. Nous renvoyons à la belle restitution de M. de Vogüé (p. 50), qui nous semble avoir bien prouvé, dans son habile discussion, que la basilique remonte au IVe siècle. Cf. aussi Guérin, *Description géog., histor. et archéol. de la Palestine, Judée*, I, 128. Origène, dans un texte célèbre, nous montre déjà de son temps Bethléhem vénéré et célébré par la piété chrétienne. *Contra Celsum*, I.

Jérôme, ne manquent pas de la mentionner [1]. Silvia nous apprend qu'elle était le centre des offices liturgiques de l'Église de Jérusalem pour les fêtes de l'Epiphanie (Noël), et aussi par une coutume assez singulière, que nous essaierons d'expliquer plus tard, le quarantième jour après Pâques. C'est de toutes les églises de la Palestine celle qui a le mieux résisté aux dévastations et, comme le dit M. de Vogüé, « celle qui a le mieux conservé, jusqu'à nos jours (après quinze cents ans d'existence), l'antique physionomie de son origine. »

Nous devons, en terminant ce chapitre, revenir en quelques mots sur les difficultés que présentent certains textes que l'on a proposés comme contraires à l'interprétation que nous avons donnée ci-dessus de la description de Silvia. Eusèbe, sur lequel on a surtout voulu s'appuyer, n'est pas très explicite. Il parle du saint Sépulcre, puis, à l'orient, de la basilique et de l'hémicycle ou lieu de l'Invention de la Croix. Mais il n'est pas question du Golgotha ; il se contente de dire : « Ce temple qui vient d'être décrit fut élevé en témoignage de la résurrection [2]. » Les itinéraires avant le VIIe siècle présentent aussi

1. *Iter Burdig.*, Eusèbe, *H. E.*, X, 14 ; *Vit. Const.* III, 50 ; IV, 45 ; *de Laud. Const.* IX ; Hieron. ep. CVIII, 28.

2. Eusèbe, *Vita Const.*, l. III, ch. XXXIV-XXXIX.

une certaine confusion ; leur témoignage n'est pas concordant ; la valeur de ces documents est du reste fort inégale, et il serait utile d'en faire une étude comparée et critique pour établir le degré d'autorité qu'ils méritent. Cette œuvre nous entraînerait trop loin. Le *De Locis sanctis* faussement attribué à saint Eucher, mais qui est bien du VIe siècle, distingue entre la basilique, qu'il appelle *Martyrion*, le Golgotha et l'Anastasie [1]. Le *Breviarium de Hierosolyma*, édité pour la première fois dans les *Itinera hierosolymitana*, fait la même distinction [2]. Le texte d'Antonin de Plaisance, cité par M. de Vogüé en faveur de son opinion, est loin d'être formel ; on sait du reste que son récit renferme de nombreuses erreurs [3]. Le témoignage de Théodore ou plutôt Théodose, que les partisans de l'opinion citée plus haut n'ont pas pensé à invoquer, est pourtant pleinement favorable à cette opinion [4]. Mais les deux rédactions de ce récit sont également pleines d'erreurs, et on ne connaît de cet auteur que le nom. Le cardinal Pitra avait exhumé et donné comme

1. Tobler et Molinier, *Itinera*, I, 52.

2. *Itinera*, I, 57.

3. Voyez les deux rédactions dans les *Itinera* (I, 101-102 et 125).

4. *Ibidem*, p. 63 et 85.

inédit un *Iter hierosolymitanum* que nous avons déjà cité et qui est attribué à un certain Virgilius. Mais on peut se convaincre que ce n'est pas un ouvrage nouveau; c'est, purement et simplement, une troisième recension du récit du même Théodose [1]. M. de Vogüé, qui cite aussi le texte du fameux *Itinéraire de Bordeaux*, avoue que ses paroles ne sont pas très concluantes [2]. Quant à saint Cyrille de Jérusalem, nous discuterons plus loin tous les textes où il fait allusion à la topographie sacrée du Calvaire, et nous montrerons qu'ils sont pleinement d'accord avec le récit de Silvia. Il y a évidemment pour lui une église de l'Anastasie, une autre du Golgotha, la basilique et la croix. De pareils témoignages ne sauraient être infirmés par des textes, assez confus du reste, dont on ne peut établir la valeur. Si le lecteur veut bien nous suivre dans les chapitres où nous allons traiter de la liturgie à Jérusalem, il se convaincra de plus en plus que le texte de Silvia ne laisse place à aucune hésitation au sujet de la topographie que nous avons proposée.

1. *Analecta sacra et classica*, t. V. Cf. notre article : *Les dernières découvertes du cardinal Pitra*, dans la *Science catholique*, 15 avril 1889, p 315.

2. De Vogüé, *o. c.*, p. 181 ; Cf. *Itinera*, I, 18.

II

LA LITURGIE A JÉRUSALEM. LES OFFICES DE LA SEMAINE ET DU DIMANCHE.

II

LA LITURGIE A JÉRUSALEM. LES OFFICES DE LA SEMAINE ET DU DIMANCHE.

Avant de commencer ce chapitre, nous ferons remarquer l'importance, au point de vue liturgique, du document que nous allons interpréter. La liturgie subit au IVe siècle une transformation. Jusqu'alors et sauf de rares exceptions, les réunions des chrétiens avaient été secrètes, confinées dans les catacombes ou dans des lieux écartés. Sous Constantin elles purent se tenir au grand jour. De vastes basiliques s'élevèrent comme par enchantement sur les divers points de l'empire; les réunions furent publiques et solennelles; on institua des processions ; les chants et les autres parties de l'Office se développèrent [1].

Il est intéressant d'avoir un document authentique, qui saisit, en quelque sorte, la liturgie dans

1. Eusèbe mentionne comme conséquence de la paix de l'Eglise ce développement de la liturgie. *Hist. Eccl.*, c. III (*Patr. Gr.*, t. XX, c. 848) ; *Vita Constant.*, l. IV, c. XXII ; (*Ib.* XX, 1170).

cette période de son évolution, alors que, sous le bénéfice de cette liberté et sous l'influence d'une force interne, elle se développe et progresse rapidement. De plus, comme nous le verrons bientôt, c'est à Jérusalem qu'ont pris naissance plusieurs cérémonies qui furent ensuite adoptées dans le reste de l'Église. Quoique cette liturgie hiérosolymitaine se rattache à ce que l'on a appelé le *type syrien*, c'est-à-dire à la liturgie des Églises de Syrie et spécialement d'Antioche, elle a pourtant des caractères très particuliers qui lui donnent une physionomie propre [1]. La *Peregrinatio* devient le texte le plus important que nous ayons pour reconstituer cette liturgie. Jusqu'alors nous en étions réduits à quelques passages de saint Cyrille de Jérusalem et aux témoignages indirects de saint Jean Chrysostome, des Constitutions apostoliques, de la liturgie dite de saint Jacques, qui représentent la liturgie syrienne. Les

1. On sait que toutes les anciennes liturgies peuvent se ramener à quelques types principaux, liturgies syrienne, alexandrine, romaine, gallicane, ambrosienne, etc. Cf. Hammond, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1878, p. XVI, suiv., et Duchesne, *Les Origines du culte chrétien*, p. 54. Mais ces classifications laissent toujours une large part à l'arbitraire. Ce qu'on peut affirmer, c'est que toutes ces différentes familles ont entre elles des caractères communs et pourraient se réduire en dernière analyse à un type unique de liturgie primitive.

Nestoriens, détachés de l'Église avant le milieu du VIe siècle, conservent aussi, dans leurs usages, de précieux vestiges de cette antique liturgie [1]. Nous chercherons à éclairer et à compléter ces documents les uns par les autres [2]. La description topographique que nous avons donnée au chapitre précédent, va servir de cadre à cette liturgie. C'est comme le fond de la scène sur laquelle nous allons voir se dérouler les différentes phases des rites sacrés. Cha-

1. A ce point de vue, l'étude de la *Bibliotheca orientalis* d'Assemani (notamment la *Dissertatio de Syris Nestorianis*) est d'un réel intérêt et nous nous en servirons dans la suite.

2. Sur les essais de reconstitution de la Liturgie syrienne par Bingham (*Orig. eccl.*, XIII, 6) et Hammond (*The Ancient Liturgy of Antioch*) cf. Bickell, *Zeitsch. F. Kath. Theol.*, 1879, p. 614 ; Probst, ibid., 1883, p. 250, et Duchesne, *l. c.*, p. 55. C'est à tort que l'on a fait honneur à Bingham de cette restitution ; il n'a fait que l'emprunter à Claude de Saintes, *De Eucharistia et Missæ ritibus ex opp. d. Joannis Chrysostomi*, dans *Liturgiæ sive Missæ sanctorum Patrum*, Antuerpiæ, MDLX, réimprimé dans le t. VI, de Marguerin de la Bigne. Nous aurons aussi quelques rapprochements à faire entre la Liturgie de la *Peregrinatio* et une Liturgie du saint Sépulcre, d'âge évidemment postérieur, mais qui conserve bien des traits antiques ; elle a été éditée d'après un manuscrit de Barletta par Giovene, *Kalendaria vetera manuscripta. Pars prima* (seule éditée). Napoli, MDCCC XXVIII. Le docteur Mader, dans un ouvrage récent, *der heilige Cyrillus Bischof von Jerusalem* (Einsiedeln, 1891), consacre un de ses chapitres à la Liturgie de Jérusalem. Il a malheureusement négligé quelques documents importants, notamment la *Peregrinatio* qu'il ne paraît pas connaître.

cune de ces églises était affectée en effet à quelqu'un des offices de la journée ou à l'une des fêtes du cycle. Suivant les solennités, on se transportait du Calvaire au Golgotha, du Golgotha à la Croix, de la Croix à l'église de Sion ou au Mont des Oliviers.

Nous connaissions cette coutume des stations par les usages de quelques Églises, surtout de celle de Rome, et ces pratiques remontent à la plus haute antiquité : on voit, par exemple, d'après les plus anciens calendriers et les documents liturgiques, que la fête de saint Félix et de saint Philippe se célébrait au cimetière de Priscille, où ces deux Saints étaient ensevelis ; celle des saints Martial, Vital et Alexandre, au cimetière des Jordani ; pour la fête des sept frères Martyrs, fils de sainte Félicité, une messe était dite au cimetière de Priscille, une seconde à celui des Jordani, une troisième à celui de Sainte-Félicité [1].

Lorsque des basiliques s'élevèrent au-dessus des tombeaux des martyrs, les mêmes usages persistèrent et furent même observés avec une plus grande solennité. Prudence nous parle de l'empressement des fidèles à courir au tombeau de saint Hippolyte.

1. Tomasi, opp. ed. Rom. II, 491 ; Boucher. *Calend. de doctr. temp.*, 268.

sur la voie de Tibur [1]. Au 29 juin, pour la fête de saint Pierre et saint Paul, il y a trois stations : une aux Catacombes, une seconde au Vatican, la troisième sur la voie d'Ostie. La même cérémonie a lieu pour la fête de Noël : la première station est à Sainte-Marie-Majeure, la seconde à Saint-Pierre ; plus tard il y en eut une troisième à Sainte-Anastasie [2].

Mais si Rome avait ses cimetières, ses basiliques, les tombeaux de ses apôtres et de ses martyrs, Jérusalem avait les lieux sanctifiés par la Passion et la mort de l'Homme-Dieu. C'est autour de ce centre que rayonne la liturgie hiérosolymitaine ; elle y a ses attaches topographiques, et c'est ce caractère *local* si accentué qui lui donne son originalité. L'histoire du Seigneur y est rappelée, vécue à nouveau ; c'est un drame en action, c'est presque, à certains moments, mais avec un caractère plus grave, le

1. Prudence, *Peristeph.* XI, 195 ss.

2. Duchesne, *Liber pontificalis*, p. cv. Une hymne attribuée à saint Ambroise relate les trois stations pour la fête du 29 juin ; Daniel, *Thesaurus*, n° 71. Elles sont aussi indiquées au martyrologe hiéronymien. Les stations du Vatican, de la voie d'Ostie pour le 29 juin, sont indiquées par Prudence, *Peristeph.* hymn. XII. Sur l'origine de la Messe à Sainte-Anastasie ou troisième Messe de Noël, cf. Duchesne, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (Ecole de Rome), 1887, *Notes sur la topographie de Rome*, p. 406 et suiv.

mystère, tel que le moyen âge le mettra en œuvre quelques siècles plus tard [1].

Le premier office dont Silvia fait mention est celui des *vigiles*, qui paraît se rapprocher de nos Matines. On sait que cette pratique de diviser le jour et la nuit par diverses prières est très ancienne ; les Juifs, longtemps avant Jésus-Christ, en avaient l'usage ; elle faisait partie du culte ou rituel des synagogues. Les chrétiens l'adoptèrent en partie ; on en retrouve les vestiges dès le premier et le deuxième siècle, dans les écrits des apôtres et de leurs successeurs [2].

1. Il faut remarquer que la plupart des Liturgies ont à l'origine, et dans une certaine mesure, ce caractère local ; elles ont les fêtes de leurs saints et de leurs martyrs qu'elles célèbrent dans l'église qui contient leurs reliques. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, à Tours, le *Natale* de saint Pierre et de saint Paul se célèbre dans la basilique de ce nom ; celui de saint Martin dans la basilique du saint, etc. Mais ce qui est une exagération manifeste, c'est de prétendre, comme on l'a fait, que jusqu'à une époque très avancée toute fête de saint a toujours quelque attache topographique. Cf. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, 2e édition, p. 33 et 77. Les exemples contraires abondent dès le IVe siècle.

2. Sur les analogies entre le culte chrétien et celui des synagogues, cf. Vitringa, *De synagoga vetere*, c. IV et V des prologomènes, et l. III, pars II, c. 16, 17, 19, et Chérubin de Saint-Joseph, *Bibliotheca Critica sacra*, t. II; Bingham, V, 302 ; Suringar, *De publicis veterum christianorum precibus*, Lugd. Batav. 1833, in-8° ; Vigouroux, *Les synagogues au temps de Jésus-Christ* (*Mélanges bibliques*, 1882).

Les vigiles se célébraient à la seconde veille de la nuit, qui va de minuit à trois heures du matin. L'office devait se terminer au lever du soleil, et par suite sa place variait avec les saisons. Silvia appelle cette heure le premier chant des coqs [1].

Ceux qui veulent y assister, nous dit-elle, se réunissent dans la basilique, où ils attendent l'ouverture de l'Anastasie, car c'est dans cette église que se célèbrent les vigiles presque tous les jours de l'année. Les moines et les vierges, *monazontes et parthenæ*, sont seuls obligés d'y assister [2]. Mais un certain nombre de laïques de bonne volonté, hommes

1. *A pullo primo*, ou *ante pullorum cantum* : il y a aussi ailleurs *ad quartum pulli cantum*. Les *Constitutions Apostoliques*, VIII, 3, 4, se servent des mêmes expressions. Saint Jean Chrysostome appelle aussi le milieu de la nuit le *chant du coq* (*homil.* 59 *ad pop. Antioch.*). Les anciens *Ordines* romains disent indifféremment *media nocte* ou *galli cantum*. Mêmes expressions dans les canons de saint Hippolyte (édition Achelis, *Texte u. Untersuch.*, t. VI, 4, p. 94 et 122); dans Pallade, *Vita Chrysost.*, etc.

2. *Aputactitæ omnes vadent* : *de plebe autem, qui quomodo possunt, vadent*, p. 104. Dom Touttée prétend que dans saint Cyrille le terme *Monazontes* désigne les moines vivant dans les villes, *Monachi*, ceux qui vivent dans la solitude. Cf. Migne, P. G., t. XXXIII, 36, 485, 486. Silvia, pour désigner les moines, se sert à peu près indifféremment des termes *Monachi*, *Monazontes*, *Apudactitæ*, p. 69, 70, 74, 76, 84, 99, 104, etc. Les *Ascites* sont les moines qui s'exercent à l'ascétisme, p. 71. Cependant, pour les moines vivant à Jérusalem, elle se sert surtout du terme *monazontes*.

et femmes, se joignent à eux. Silvia nous dit ailleurs que les simples fidèles sont assez instruits par les catéchèses, pour pouvoir suivre et comprendre aisément les lectures des Livres saints dans la liturgie. Les offices ne paraissent obligatoires pour tous les fidèles que le dimanche et les jours de fête [1].

On voit, par là, qu'à Jérusalem, comme plus tard à Rome et dans d'autres provinces, les moines et les vierges étaient dès le IVe siècle attachés au service des grandes basiliques ; c'est sur eux que reposait en partie le soin de l'office liturgique de chaque jour [2]. La liturgie de ces ascètes est la même ici que celle du peuple fidèle, tandis que dans bien des pays, dès le IVe siècle, nous voyons les maîtres de la vie religieuse, comme saint Ambroise et saint Basile, donner aux moines une liturgie particulière, mieux appropriée aux besoins de la vie mo-

1. On sait qu'à Rome les vigiles solennelles donnèrent quelquefois lieu à des désordres, et ce fut sur ce prétexte que s'appuya Vigilance pour en demander la suppression. Sa demande fut du reste combattue avec virulence par saint Jérôme. *Contra Vigilant.*, et Ep. CVII, 9. Par la description de Silvia, on voit que ces offices de nuit à Jérusalem se célébraient au contraire avec beaucoup de recueillement.

2. Cf. Duchesne, *Liber Pontif.*, I, 410, pour l'existence de ces monastères auprès des basiliques au VIIe et au VIIIe siècle, et la discussion entre M. l'abbé Batiffol et dom Lévêque, *La science catholique*, 15 avril 1893.

nastique. Les fondateurs monastiques du ve et du vi^e^ siècle donnèrent aussi à leurs disciples une liturgie particulière.

A tous les offices, même sur semaine, sont toujours présents deux ou trois prêtres et autant de diacres, qui chacun à leur tour viennent présider et accomplir les fonctions confiées à leur ministère. Dès que les portes de l'Anastasie sont ouvertes, on commence l'office, qui se compose de psaumes, d'hymnes ou de cantiques, d'antiennes et d'oraisons. On verra plus loin, à propos des vigiles du dimanche, que Silvia nous donne d'autres détails sur la composition interne de cet office. Nous essaierons du reste de déterminer tout à l'heure le sens qu'elle attache à ces termes de psaumes, cantiques, antiennes, lectures. La fin des vigiles coïncidait avec le crépuscule, et oscillait, selon les saisons, entre trois et six heures du matin.

Dès que le jour commençait à poindre, on chantait ce que Silvia appelle les *hymnes matutinales*, c'est-à-dire les Laudes ; lorsqu'elles se terminaient, il était tout à fait jour. Cet office se composait, comme les Matines, de psaumes et de cantiques. Silvia ne nous dit pas quels étaient ces psaumes. Mais d'après les auteurs contemporains de Silvia et ceux de l'âge suivant, on sait que l'on choisissait

de préférence, à cause du symbolisme, les psaumes dans lesquels il est parlé du soleil ou du lever du jour : *Mane astabo tibi et videbo... Mane exaudies vocem meam* (ps. v). *In lumine tuo videbimus lumen* (ps. xxxv). *Emitte lucem tuam* (ps. xlii). *Exurgam diluculo* (ps. lvi). *Mane oratio mea præveniet te* (ps. lxxxvii). *Repleti sumus mane misericordia tua* (ps. lxxxix). *Lucerna pedibus meis verbum tuum. Prævenerunt oculi mei ad te diluculo* (ps. cxviii), etc. On chantait encore volontiers les psaumes qui prophétisent la résurrection du Christ, car c'était au lever du jour que le Christ, Soleil de justice, s'était élancé hors du tombeau ; par exemple : *Terra tremuit cum exurgeret Deus* (ps. lxxv), et surtout le psaume cxvii : *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes hic factus est in caput anguli... Hæc dies quam fecit Dominus... Non moriar sed vivam... Benedictus qui venit in nomine Domini* [1]. Les cantiques de Laudes tirés de l'ancien Testament étaient sans doute aussi ceux dont parlent les mêmes auteurs : le cantique des enfants dans la fournaise, celui d'Isaïe (cap. xii), ceux d'Ezéchias (ib. xxxviii), de Moïse (Ex. xv), etc. Les Laudes comprenaient

1. Quelques-uns des psaumes de Laudes en furent plus tard détachés et passèrent à l'office de Prime.

aussi les trois derniers psaumes CXLVIII, CXLIX, CL, dont le mot *Laudate* qui revient si souvent, a fait donner à cette heure le nom de *Laudes* [1].

Durant cet office, la liturgie déployait toutes ses pompes. L'évêque arrivait avec tout son clergé ; il entrait dans la grotte même du Saint-Sépulcre, disait une prière pour tout le peuple et prononçait même le nom de ceux dont il voulait faire spécialement mémoire. A l'office du soir ou Lucernaire, on répétait la même cérémonie, mais alors c'était un diacre qui lisait les noms, et à chaque proclamation les enfants de chœur ou *pisinni* répondaient *Kyrie eleison :* Seigneur, ayez pitié [2] !

Cette mention est fort curieuse. On connaissait bien la commémoraison des vivants et celle des morts faites durant la messe. Ces noms inscrits sur des tablettes ou diptyques étaient ceux des fidèles qui

1. Sur la composition de cet office, cf. Cassien, *Instit.*, III, 6 ; ps. Athanase, *De Virginitate*, c. 20 (*Patr. Gr.*, XXVIII, 275), et Baümer, *Einfluss des hl. V. Benedict. auf die Entwicklung des roemischen Breviers*, dans *Studien und Mittheilungen*, 1887, p. 12 et seq.

2. Silvia donne elle-même le sens de ce mot *pisinni* dans un autre passage, *Peregrinatio*, p. 50. *Nam a pisinno in monasterio nutritus est*, dit-elle à propos d'un moine élevé depuis son enfance dans un monastère. M. de Rossi a trouvé le diminutif *Pitzinnina* dans une inscription de 392. Cf. *Inscriptiones*, I, 177, n. 404.

faisaient l'offrande, des magistrats ou des princes, des clercs, des martyrs, des confesseurs, des fidèles vivants ou morts.

Mais les auteurs qui se sont occupés de cette question croyaient que les diptyques n'étaient lus qu'à la messe ; ils ignorent cet usage à d'autres offices [1]. On retrouve jusque dans la plus haute antiquité chrétienne des vestiges de cette prière pour tous à la fin des principaux offices. Le livre VIII des *Constitutions Apostoliques* contient des formules de prières qui sont absolument du même genre. A chaque proclamation du diacre, le peuple et

1. Saint Cyrille, dans sa catéchèse XXIII, 8, 9, parle seulement de la commémoraison faite à la messe. Sur les diptyques, leur emploi, les noms qu'ils contenaient, cf. Salig, *De diptychis veterum* ; Donati, *De dittici degli antichi* ; Dodwell, *De diptychis Ecclesiæ,* dans *Dissertationes Cyprianicæ, dissertatio quinta,* et aussi l'article de Dippel, *Real Encyclopädie* de Kraus, I, 366. Mais aucun de ces auteurs ne signale l'emploi des diptyques liturgiques en dehors de la messe. On trouve dans les vieilles Liturgies des formules de ces oraisons post *nomina* ou *super nomina*. Cf. Renaudot, *Liturgies Orientales*, p. 150 ; Swainson, *The greek Liturgies*, p. 82, 132, 163 ; Hammond, *The ancient Liturgy of Antioch and other liturgical fragments*. Oxf. 1879, p. 28 et seq., et les Liturgies éditées par Mabillon, Tomasi, Mone, etc. On a même récemment publié des diptyques de Jérusalem, de date évidemment postérieure, mais qui contiennent des traditions anciennes, Papadopoulos Kérameus Ἀναλέκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Στατυολογίας ἤ συλλογή ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραφων, etc., t. I, S.-Pétersb., Société de Palestine, 1892.

surtout les enfants s'écrient : Seigneur, ayez pitié ! Puis l'évêque résume les aspirations de l'assemblée ; il prie pour la paix des églises, pour les évêques et tout le clergé, pour tout le peuple chrétien.

Saint Benoît a recueilli cette tradition conservée jusqu'aujourd'hui dans la liturgie monastique. Tous les offices se terminent par le *Kyrie eleison*, le *Pater* et l'Oraison. L'Église grecque a gardé aussi la coutume de cette prière aux deux offices qui répondent aux Vigiles et au Lucernaire, le Μεσονυκτικὸν et la Συναπτὴ μεγάλη ou grande collecte. L'ἀπολυσις ou finale commune à toutes les heures, en est peut-être aussi un souvenir [1].

Après cette commémoraison, l'évêque bénissait les catéchumènes. Il y avait une autre oraison et une bénédiction pour les fidèles [2]. L'évêque sortait en-

1. Cf. Bickell, *Ueber die Entstehung u. Entwicklung der canon. Tagzeiten*, (*Katholik*, 1883, II, 291 et s.) ; Probst, *Liturgie der drei ersten Jahr.*, p. 14 et s. Le P. Suitbert Baümer, dans une curieuse étude sur ce point particulier de la Liturgie bénédictine, a recherché les traces de cet usage jusque dans la διδαχή, dans saint Justin, Athénagore, Tertullien. Mais il n'a pas songé à la *Peregrinatio*. Cf. *Ein Beitrag z. Erklärung von Litaniæ u. Missæ in capp. 9-17 der heil. Regel*, dans : *Studien u. Mittheilungen aus den Benediktiner u. dem Cistercienser Orden*, 1886, p. 285 et s.

2. Cette bénédiction des catéchumènes et des fidèles est rapportée dans la même forme par les *Constitutions apostoliques*, II, 59.

suite de la grotte, il se plaçait devant le cancel qui en fermait l'entrée, et chacun venait devant lui, recevait une bénédiction particulière, lui baisait les mains, et c'était la fin de l'office, le renvoi ; *Missa fit*, dit Silvia [1]. Voilà pour l'office de nuit, ou *cursus nocturne*. Il n'y avait pas d'autre office jusqu'à Sexte, qui est l'heure de midi.

Il n'est pas question encore de l'office de Prime qui se célèbre aujourd'hui le matin. Cet office, dont l'origine est toute monastique, fut institué d'abord à Bethléhem, au temps de Cassien, c'est-à-dire vers le commencement du ve siècle. Bientôt il fut adopté dans tous les monastères et passa enfin dans l'usage commun[2].

1. Ce mot pris dans le sens de *Messe* qu'il a aujourd'hui, a fait commettre de singulières méprises au premier éditeur, qui croit à une messe quotidienne à la fin des Laudes, et admet quelquefois jusqu'à trois ou quatre messes le même jour (Cf., p. 77, note 3 ; 78, note 3, etc.) Il a du reste corrigé son erreur dans la seconde édition (1888, p. 46, note 2). *Missa, missio, dimissio*, est employé avec ce sens de renvoi dans les documents liturgiques anciens. Il faut remarquer toutefois que dans deux passages Silvia prend *Missa* dans le sens de messe, p. 87 : « *Missa quæ fit sabbato ad anastase, ante solem fit, hoc est oblatio ut ea hora qua incipit sol procedere jam missa in anastase facta sit...* » et p. 101 : « *celebratur missa ordine suo* ». Cf. *Canones Hippol.*, ed. Achelis, p. 119.

2. Cassien, *Instit.*, III, 4. Sur l'organisation définitive de cet office par saint Benoît, cf. Dom Suitbert Baümer, *l. c.*, et : *Ein*

Il n'est pas fait mention non plus, aux jours ordinaires, d'un office à Tierce (neuf heures du matin).

L'Oblation et le Sacrifice n'avaient lieu, semble-t-il, que le dimanche, pour les fêtes des martyrs, le mercredi et le vendredi de chaque semaine et, en carême, le samedi[1].

A midi c'est encore dans l'Anastasie que l'on se réunit pour l'heure de Sexte. On récitait des psaumes et des antiennes, puis l'évêque arrivait; il entrait, comme le matin, dans la grotte du Saint-Sépulcre, et

Beitrag zur Erklärung v. Litaniæ u. Missæ in capp. 9-17, *der heil. Regel.*, dans les *Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner u. Cist. Orden.*, 1886, p. 285-294.

1. D'après le texte de la page 86 (édition Gamurrini) que nous citons plus loin. Nous ne savons où M. l'abbé Batiffol a trouvé que Silvia parle de tierce pour l'office de chaque jour (*Histoire du Bréviaire*, 2e éd., p. 34 et 41). M. l'abbé Duchesne, qui d'ordinaire lui sert de guide, a pourtant remarqué avec raison que tierce n'est célébrée publiquement que durant le carême, *Origines du culte chrétien*, p. 434. Mgr de Waal, trompé sans doute par les notes de M. Gamurrini, croit aussi à tort que la messe avait lieu tous les jours, *Die Feste des Kirchenjahres zu Jerusalem gegen Ende des IV Jahr.*, dans *Roemische Quartalschrift*, 1887, p. 312. Il est bien vrai que durant ses voyages à travers l'Egypte, l'Arabie et la Palestine, Silvia assiste à l'oblation presque chaque fois qu'elle se présente dans une église ou un monastère; mais il faut bien remarquer qu'il s'agit dans ces cas particuliers d'une liturgie privée. Cf. *Peregrinatio*, 41, 62, etc. A l'appui de notre assertion, nous pouvons citer ce texte de Silvia : « *in diebus quadragesimæ et hoc additur ut ad tertiam eatur* »; p. 104, elle dit

bénissait le peuple avec les mêmes cérémonies.

Cet office devait être fort court. D'après les règles anciennes, il se compose de trois ou de six psaumes [1].

A None (trois heures de l'après-midi), nouvelle réunion dans l'Anastasie, comme à Sexte, et l'office était de même nature [2]. Ces offices de la journée composaient ce que l'on appelait le *cursus diurne*.

A la dixième heure (quatre heures du soir) a lieu le *Lucernaire*, qu'on appelle à Jérusalem *Licinicon*,

qu'après la Pentecôte on reprend l'office ordinaire; elle parle des autres heures, mais elle omet Tierce. Cf. aussi *Hieron. ep. ad Læt.* c. IX. Cette coutume de l'Eglise de Jérusalem de ne sacrifier que le mercredi et le vendredi durant la semaine, est encore confirmée par un texte important de Sévérien de Gabala, dans un sermon prononcé à Jérusalem même, au IVe siècle : « Num nova quædam hostia in festo illo offertur ? Num illa alia est mactatio et illa alia ? Num aliud decus mysteriorum in paschate est et aliud *in dominica, atque feria quarta et die veneris* ? Quotiescumque agas memoriam passionis Christi, pascham peragis. ». *Severiani homiliæ* (ed. Aucher), Venetiis, 1827, p. 187. S. Epiphane, *in Expos. fidei*, n. 22, indique comme jours de synaxe eucharistique le mercredi et le vendredi. Cf. aussi Tertullien, *De oratione*, cap. ult. Quoique Silvia ne parle pas de Tierce pour les jours de la semaine, l'habitude de faire à cette heure une prière officielle ou privée est d'origine apostolique : elle est rappelée dans les Actes des apôtres, la διδαχή, les auteurs du IIe siècle, etc.

1. Six psaumes, selon les règles de Cassien (*Instit.*, III, 2), de saint Césaire, de saint Aurélien ; trois, selon la règle de saint Benoît. Selon Cassien, les moines de Palestine et de Mésopotamie disent 3 psaumes à ces heures (*l. c.*, II, 5, 6 ; III, 3).

2. *Peregrinatio*, p. 77.

du mot grec λυχνικὸν qui a le même sens, c'est-à-dire l'office des lumières[1]. On l'appelait ainsi parce qu'on allumait toutes les lampes ou les flambeaux de l'église, cequi fait, dit Silvia, « une lumière infinie ». Cette lumière se prenait au feu qui nuit et jour brûlait devant le Saint Sépulcre.

C'était le plus solennel, des offices de la journée; il présente quelque analogie avec nos vêpres et se composait d'antiennes et des psaumes appelés *lucernales*[2].

1. Silvia, comme on le voit ici et dans plusieurs autres passages, avait dans sa prononciation l'usage de l'iotacisme.

2. Socrate emploie le même terme que Silvia, λυχνικὸν, H. E., V, 21. Le mot *Lucernarium* ou *hora lucernaria*, est usité en Occident (Hieron., *Comm. in ps.* 118; Cassien, *Instit.*, III, 3). Les Constitutions Apostoliques mentionnent aussi cet office, XIII, 31, et VIII, 34. On cite quelquefois comme ayant été composée pour cette heure l'hymne de Prudence *Ad incensum lucernæ*, et on nie que le poète y ait eu en vue la cérémonie du cierge pascal au samedi saint. C'est une erreur dans laquelle sont tombés trop de critiques modernes. Il suffit de lire cette hymne pour voir qu'elle a été composée non pour le lucernaire, mais pour le cierge pascal. Arevalo, qui lui-même avait commis cette méprise, la reconnut plus tard loyalement; *Prudenti carmina*, t. I, 124 (éd. 1788). Voyez aussi ce que nous disons plus loin à propos des cérémonies du samedi saint. Sur la profusion des lumières dans l'église à l'office du Lucernaire, cf. S. Paulin, *Patr. Lat.*, t. LXI, 585; Mabillon, *De Lit. Gallic.*, ed. 1729, p. 141-142; les *Constitutions Apost.* (VIII, 35; II, 59) appellent *psalmum lucernalem*, le ps. 140, ἐπιλύχνιος ψάλμος. Saint Basile parle d'un cantique ou d'une hymne, chanté au moment où l'on allume les flambeaux (*De*

L'évêque arrivait au milieu de l'office, prenait place sur son siège, entouré de ses prêtres qui, eux aussi, étaient assis, et on continuait à dire des hymnes et des antiennes. A la fin de l'office avait lieu la proclamation des noms ou litanie dont nous avons parlé ci-dessus. Tout se passait ensuite comme le matin à l'heure des Laudes : bénédiction par l'évêque des catéchumènes et des fidèles, baisement des mains de l'évêque et renvoi du peuple. Seulement il y avait ceci de particulier, le soir : c'est qu'avant de se séparer, évêque, clergé et peuple, allaient processionnellement, au chant des hymnes, à la chapelle de la *Croix*. Devant la relique, l'évêque faisait encore oraison pour les catéchumènes et pour les fidèles; il bénissait les uns et les autres et on lui baisait les mains. On passait ensuite derrière la croix où s'étendait, comme par devant, un espace libre pour le peuple, et l'on recommençait la même cérémonie. Quand on se séparait, la nuit était déjà venue [1].

Spir. sancto, n. 17, *Patr. Gr.*, t. XXXII, c. 209) ; c'est sans doute l'Ὕμνος ἑσπερινός, *Lumen hilare*, conservé dans les *Constit. Apost.* Cf. U. Chevalier, *Bibliothèque Liturgique*, I, *La Poésie Liturgique du moyen âge*, p. 47. Sur le nombre des psaumes chantés, il y eut aussi diversité dans les églises. Cf. Martène, *De ant. eccl. ritibus*, IV, 8, n. 7 ; *De ant. Monach. rit.*, l. I, c. 10.

1. *Peregrinatio*, p. 79. Les Constitutions Apostoliques mentionnent aussi cette bénédiction et donnent quelques autres détails sur cet office, VII, 48 ; VIII, 36, 37.

Tels étaient les offices, les jours de la semaine en temps ordinaire. Le mercredi et le vendredi étaient des jours de synaxe eucharistique et de station ou de jeûne, même pour les catéchumènes ; on ne prenait le repas, d'après les anciennes coutumes, qu'après trois heures de l'après-midi. On allait célébrer l'office de None à l'église de Sion, à moins que ce jour-là ne tombât une fête de martyr, qui dispensait du jeûne[1].

Silvia ne fait aucune mention de Complies. Cet office n'est pas encore détaché du Lucernaire. Son exis-

1 « Ad nonam autem, quia consuetudo est semper, id est toto anno, quarta feria et sexta feria ad nona in Syon procedi, quoniam in istis locis, excepto si martyriorum dies evenerit, semper quarta et sexta feria etiam et a catechuminis jejunatur, et ideo ad nonam in Syon proceditur. Nam si fortuito in quadragesimis martyrorum dies evenerit quarta feria aut sexta feria, neque ad nona in Syon proceditur. Diebus vero quadragesimarum, ut superius dixi, quarta feria ad nona in Syon proceditur juxta consuetudinem totius anni, et omnia aguntur, quæ consuetudo est ad nonam agi præter oblatio. » *Peregrinatio*, l. c., p. 86, 87. Comme il s'agit du carême dans ce passage, le sens, qui est assez confus, me paraît être pour la dernière phrase, qu'en dehors du carême il y avait l'oblation le mercredi et le vendredi. Le jeûne du vendredi et du samedi est aussi observé dans la Liturgie des Nestoriens. Assemani (III, 2a pars, p. CCCLXXXVI), et pour les temps les plus reculés, voir Tert., *De Jejunio*, 14 ; Clem. Alex., *Strom.* ; Origène, S. Epiphane, etc. Cf. Duguet, *Conférences ecclésiast.*, 7e dissertation, sur l'ancienne pratique du jeûne, I, 118 et seq.

tence comme office spécial, ainsi que celle de Prime, est monastique. Les moines, avant de se livrer au repos, faisaient une prière. La règle de saint Benoît, qui paraît le plus ancien témoignage historique que l'on puisse invoquer, donne à cette prière le nom de *Complies*, *Completorium*, complément de la journée ; par la règle bénédictine, elle pénétra en Occident, et, comme Prime, fit bientôt partie de l'office des clercs[1].

Le dimanche, il y a plusieurs modifications dans l'office. Le concours du peuple est beaucoup plus grand. Ce n'est plus seulement l'office des moines et des vierges, c'est l'office de tout le peuple chrétien, le vieil office du dimanche dont l'institution remonte à la plus haute antiquité chrétienne[2]. Dès le milieu

1. Saint Basile parle aussi d'une prière du soir, *De Spiritu sancto*, p. 73, et *Reg. fus. interp.*, 37 (*Patr. Gr.* XXXI, 10-15). On a cru à tort qu'il s'agissait ici de Complies. Chez S. Basile, il ne semble pas que les Complies soient encore séparées de l'office du Lucernaire. Pour les textes de S. Jean Chrysostome et de Cassien interprétés aussi à tort dans le même sens, cf. Baümer, *l. c.* p. 17 ; *Regula sancti Benedicti*, cap. XVI.

2. S. Paul, I. Cor. XVI, 2 ; Actes, XX, 7 ; Apocal., I, 10, etc. Cf. Kraus, *Real Encyclopaedie*, I, 466 ; Arnoldt, *De antiq. diei dominici*, Progr. paschale univ. Region., 1754, dans Volbeding, *Thesaurus commentationum*, Lips., 1846. Le même ouvrage contient aussi la dissertation de Franck, *De Die dominici*, et celle d'Albert, *De celebratione sabbati et diei dominici inter veteres et recentiores*.

de la nuit le peuple accourt pour l'office des Vigiles; il se réunit sous les portiques de la basilique; les lampes sont allumées, on s'assied, et on récite des hymnes et des antiennes, après lesquelles les prêtres et les diacres disent les oraisons. Cet office ne paraît correspondre à aucune des parties liturgiques aujourd'hui en usage. M. l'abbé Duchesne y voit un vestige de l'antique réunion qui, durant les premiers siècles du christianisme, avait lieu dans la nuit du dimanche et des jours de stations (vigiles stationales), et qui se composait de lectures et d'homélies, entremêlées du chant des psaumes et de prières; cet office, coordonné à une messe à laquelle le peuple et les clercs assistaient, se serait ensuite combiné avec celui des Matines qui l'élimina [1]. Mais il n'y a pas trace de lectures et d'homélies dans le texte de Silvia; d'après les termes qu'elle emploie, ces prières ne paraissent avoir d'autre but que d'occuper les fidèles en attendant le commencement de l'office [2].

1. Cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 219 et 435. Il resterait un souvenir de cette ancienne synaxe nocturne à l'office du samedi saint et de la veille de la Pentecôte, dans la série des leçons, répons et oraisons qui précèdent la messe.

2. *Peregrinatio*, p. 79. « *Dum enim verentur, ne ad pullorum cantum non occurrant, antecessus veniunt, et ibi sedent* (sc. in basilica). *Et dicuntur ymni, necnon et antiphonæ ; et fiunt orationes cata singulos ymnos vel antiphonas.* »

C'est au premier chant du coq, au milieu de la nuit, que s'ouvrent les portes de l'Anastasie; la basilique est brillamment illuminée. L'évêque entre tout de suite dans la grotte du Saint-Sépulcre. Le document que nous étudions nous donne ici des renseignements plus précis sur la composition interne de cet office. Un prêtre dit un psaume auquel tous répondent, et on fait une prière ; puis un diacre récite un autre psaume suivi, comme le précédent, d'une oraison; enfin un troisième psaume est dit par un clerc, et on fait ensuite la mémoire de diverses personnes comme les jours de semaine. Silvia nous dit ailleurs que ces oraisons ne peuvent être récitées que par les prêtres ou les clercs.

Après ces prières, on brûle des parfums dans la grotte, et l'odeur se répand dans toute la basilique. L'évêque, qui est jusqu'alors resté dans l'intérieur du saint tombeau, s'avance vers le seuil et lit dans l'Évangile le passage de la résurrection de Notre-Seigneur. « Or, dit Silvia, à la lecture de tout ce que le Seigneur a souffert pour nous, la foule des fidèles est pénétrée d'une si grande douleur, que même les plus insensés ne peuvent s'empêcher de pousser des gémissements et de verser d'abondantes larmes [1]. »

1. *Peregrinatio*, ib. Silvia parle même de rugissements et de mugissements ; « *Quod cum ceperit legi, tantus rugitus et mugitus*

C'est tous les dimanches que se lit aux vigiles l'évangile de la résurrection. Les autres jours, il n'en est pas fait mention [1]. On remarquera que la lecture de l'évangile à Matines a subsisté avec un cérémonial à peu près semblable dans le rite monastique, notamment aux Matines pontificales ; seulement cette lecture varie selon les fêtes, tandis qu'à Jérusalem c'était toujours l'évangile de la résurrection, à cause des souvenirs locaux. La lecture de l'homélie sur l'Évangile, dans la liturgie romaine, n'est-elle pas un autre vestige de cet usage, et n'est-ce pas de Jérusalem que cette pratique a passé dans les autres Églises?

Après cette lecture de l'évangile, l'évêque sort de la grotte, et, accompagné du peuple, il va vers la chapelle de la Croix au chant des hymnes. On dit un psaume, une oraison, puis il bénit les fidèles avec les mêmes cérémonies que les jours ordinaires. Le renvoi a lieu ensuite.

L'évêque se retire alors, et va prendre quelque repos, ainsi que les simples fidèles, tandis que les moines et quelques personnes pieuses reviennent à

fit omnium hominum et tantæ lacrim ; ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis dominum pro nobis tanta sustinuisse. »

1. Voyez, par exemple, *Peregrinatio*, p. 103

l'Anastasie et continuent la veillée sainte en disant des psaumes et des antiennes jusqu'au jour ; il reste aussi parmi eux quelques prêtres et quelques diacres, désignés chaque dimanche à tour de rôle pour dire les oraisons après chaque antienne, car nous avons déjà vu que ce privilège leur est réservé. Cette partie de l'office ne semble répondre, non plus que celle qui a précédé les vigiles, à aucune partie de l'office liturgique aujourd'hui reçu. Il ne paraît pas en effet, d'après les termes de Silvia, que ce soient les Laudes ; c'étaient plutôt des prières facultatives comme celles qui précédaient les vigiles.

Vers huit ou neuf heures, a lieu une autre réunion, non pas dans l'Anastasie, mais dans l'église majeure du Golgotha : c'est la synaxe liturgique. Tout s'y fait, dit Silvia, selon la coutume qui existe partout le dimanche[1]. Aussi ne prend-elle pas la peine de décrire cette cérémonie ; elle remarque seulement, comme une particularité digne d'attention, que parmi les prêtres qui assistent à la réunion, ceux qui veulent prennent la parole, et c'est après eux tous que parle l'évêque[2]. Ces prédications roulent sur les Écritures

1. *Peregrinatio*, p. 81.

2. Cette particularité se retrouve encore dans la Liturgie des *Constitutions Apostoliques* (livre II, 31), qui a tant de points de contact, nous l'avons déjà vu, avec la Liturgie de Jérusalem. Καὶ

et *sur l'amour* de Dieu, et se prolongent jusqu'à la quatrième heure ou même la cinquième (10 heures ou 11 heures).

Nous pouvons suppléer facilement ici au silence de notre voyageuse. L'office qu'elle nous décrit, c'est ce que l'antiquité appelle la *Messe des catéchumènes*, c'est-à-dire la messe à laquelle les catéchumènes peuvent assister; elle répond à la première partie de notre messe actuelle, depuis l'introït jusqu'à l'offertoire. Nous la trouvons décrite tout au long dans des documents à peu près contemporains du récit de Silvia. Il y avait une lecture de l'ancien Testament (livres de Moïse), le chant des psaumes, la lecture des Actes des apôtres ou de leurs épîtres, celle de l'Evangile, et ensuite l'homélie[1]. C'est on le voit, le même dessin liturgique que notre grand'messe jusqu'à l'offertoire, lecture de l'épître, et, à certains jours de quatre-temps ou de vigile, lecture de passages de l'ancien Testament, psalmodie, chant des

ἑξῆς παρακαλείτωσαν οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαὸν, ὁ καθεῖς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ ἅπαντες· καὶ τελευταῖος πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὃς ἔοικε κυβερνήτῃ.

1. *Constit. Apost.*, l. II. Cf. Liturgie de saint Jacques, Liturgie gallicane, et autres Liturgies. On peut voir la description de la messe des catéchumènes d'après ces documents dans Lebrun, *Explication de la messe* (éd. de 1777, t. III et IV), et dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 56 et suiv.

antiennes ou des répons de l'introït et de l'offertoire, lecture de l'évangile, instruction du prêtre sur ce texte.

Après la messe des catéchumènes, les moines sortent les premiers de l'église du Golgotha et conduisent processionnellement, et au chant des hymnes, l'évêque jusqu'à l'église de l'Anastasie ; on ouvre toutes les portes, mais les fidèles sont seuls admis ; les catéchumènes n'ont pas le droit d'assister à cette seconde partie de la messe, appelée pour cette raison *Messe des fidèles*. Silvia ne nous la décrit pas, soit parce qu'elle a retrouvé à Jérusalem la même forme du sacrifice que partout ailleurs, soit parce qu'une loi encore en vigueur défendait de livrer le secret des mystères. Elle se contente de dire : Quand tout le peuple est réuni, on rend grâces à Dieu : *aguntur gratiæ Deo;* c'est proprement la traduction du mot grec *Eucharistie*. Ailleurs, quand il s'agit de parler de la messe, elle se sert toujours de termes équivalents : « on accomplit les mystères ou les sacrements, on fait l'offrande, l'oblation[1] ». Cette messe des fidèles est conservée, quant aux lignes principales, dans la seconde partie de notre messe.

1. *Offertur, aguntur sacramenta, oblatio, aguntur omnia legitima, id est offertur juxta consuetudinem* (Gamurrini, *l. c.*, 81, 84, 87, 101, etc.).

Nous pouvons ici encore suppléer au silence de Silvia par des documents liturgiques contemporains, qui témoignent en faveur des pratiques orientales de l'Église de Jérusalem, ou des Églises d'Antioche et de Syrie, dont la liturgie a le plus d'analogie avec celle de Jérusalem. Saint Cyrille, évêque de cette Église au milieu du IVe siècle, expose en effet en détail toute cette partie des mystères. La loi de l'arcane, qui l'avait jusqu'alors retenu dans l'exposition du sacrement, n'existe plus pour lui, car ceux qui l'écoutent sont les nouveaux baptisés, qui ont droit par conséquent d'être initiés à tous les mystères [1].

Il décrit donc les diverses cérémonies de la messe depuis l'offertoire, le lavement des mains, le baiser de paix, la préface, le *Sanctus*, l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit et la consécration, les supplications et prières du *Memento*, le *Pater*, la communion

1. Ve catéchèse mystagogique. Rapprocher cette Liturgie de celle des Constitutions Apost., sauf quelques légères différences, et de la Liturgie de saint Jacques, qui est la vraie Liturgie de Jérusalem et dont la rédaction définitive, d'après certains critiques, est du Ve siècle ; mais elle a certainement des éléments d'origine très antique. Probst, dans le *Katholik*, 1884, I, 142, 253, a établi contre Lebrun et quelques autres liturgistes, l'analogie entre les catéchèses de saint Cyrille et les Constitutions Apostoliques. Cf. aussi *Real-Ency.* de Kraus, au mot Liturgie, I, 310, et Mader, *Der heilige Cyrillus von Jerusalem*, p. 148 seq.

et l'action de grâces[1]. A la fin de la messe, reprend Silvia, le diacre élève la voix; les fidèles qui sont debout inclinent la tête, et l'évêque les bénit. Il sort ensuite du Saint-Sépulcre où il a célébré les mystères, et on vient lui baiser les mains. La messe dure environ jusqu'à la cinquième ou la sixième heure (onze heures ou midi)[2]. On voit que cette bénédiction de l'évêque, avec un cérémonial uniforme, était la finale de tous les offices un peu solennels. Dans notre liturgie, il en reste des traces à la fin de la messe et des vêpres pontificales.

Les offices de Sexte et de None disparaissent le dimanche, comme celui des Laudes. Pour le Lucernaire, il s'accomplit comme les autres jours de la semaine.

Il y a, pour les dimanches de carême et de la Pentecôte, d'autres modifications que nous exposerons plus loin[3].

Il ne sera pas inutile, avant d'aborder la description des fêtes principales, d'expliquer, autant que le permet l'obscurité des textes, le sens de quelques-uns

1. Lebrun, *l. c.*, p. 55 et suiv. ; Duchesne, p. 58. Pour les textes liturgiques de saint Cyrille, cf. l'édition de Swainson, *The greek Liturgies chiefly from original authorities*, in-4°, Lond., 1884, p. 209.

2. *Peregrinatio*, 81.

3. *Peregrinatio*, 81, 82, 106.

des termes dont se sert Silvia pour désigner les différentes parties de l'office.

Elle nous parle des psaumes, des cantiques, des antiennes, des hymnes, des leçons, des oraisons qui se récitent ou se chantent ; mais l'interprétation de ces mots est loin d'être aisée dans les documents anciens. Les écrivains de cette époque, parlant d'une chose que tous connaissaient et pratiquaient, ne prenaient pas la peine de s'expliquer en détail.

Pour les psaumes, il n'y a pas de difficulté. L'office liturgique se composait, dans la plus haute antiquité, et déjà chez les Juifs, d'un certain nombre de psaumes récités ou chantés. Mais quelle était la méthode de récitation employée à Jérusalem ?

Silvia se sert souvent de cette expression *responduntur psalmi*, on répond aux psaumes, ou de termes analogues. Il s'agit sans doute ici du *psalmus responsorius* ou du *répons*. Les Constitutions Apostoliques, Cassien et saint Cyrille de Jérusalem complètent sur ce point la description de Silvia. Un lecteur ou un chantre dit ou chante le psaume en solo, et à certains moments tous les fidèles reprennent un des versets ou une partie d'un verset. Saint Cyrille parle, dans une de ses catéchèses, de la voix de celui qui psalmodie, comme une musique céleste, et qui nous invite à la communion des saints mystères en

chantant ces paroles : *Gustate et videte, quod bonus est Dominus*[1]. Il s'agit évidemment ici du psaume chanté à la communion.

On croit généralement que cette manière de chanter le psaume en répons fut la seule connue jusqu'au milieu du IVe siècle[2].

Un autre mode d'exécution s'introduisit vers le milieu de ce siècle, l'*antiphona* ou antienne, qui consistait à chanter alternativement à deux chœurs les versets du psaume. Cet usage prit naissance à Antioche de 344 à 357 et se répandit bientôt dans les autres Églises. Quand Silvia nous parle des antiennes, il est probable qu'elle fait allusion à ce chant alterné. Saint Basile constate, en 375, que cette pratique des deux chœurs pour le chant des psaumes est en usage en Mésopotamie, en Palestine, en Syrie, etc. Elle était connue aussi à Milan et sans doute en Gaule, car Silvia, qui vient de ce pays, n'aurait pas manqué de signaler le fait comme une nouveauté[3].

1. S. Cyrille, *Catéch.*, XXIII, n. 21 ; cf. aussi, même catéchèse, n. 26, avec la note de Dom Touttée ; *Constit. Apost.*, II, 59 ; Cassien, *Institut.*, II, 4-12 ; certaines pièces de chant usitées de nos jours encore, le graduel par exemple, sans parler des répons proprement dits, ne sont autre chose que le *psalmus responsorialis* chanté sous une forme un peu différente.

2. Cardinal Bona, *De divina psalmodia*, cap. XVI, § 10, et 16, etc. ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 107-108.

3. On peut se demander toutefois si le chant alternatif ou la

Ce qu'elle remarque à plusieurs reprises, c'est qu'à Jérusalem les psaumes aussi bien que les autres parties de l'office sont désignés d'après un choix très judicieux, propres à cette Église, et répondent toujours aux circonstances des temps et des lieux, c'est-à-dire que, d'après les fêtes de l'année, ils rappellent le souvenir des différents mystères de la vie, de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ. Cette remarque paraît l'avoir beaucoup frappée; elle confirme ce que nous avons déjà dit sur le caractère local et propre de cette liturgie hiérosolymitaine [1].

Les cantiques dont nous parle Silvia sont sans aucun doute les portions de l'ancien ou du nouveau Testament, désignés encore aujourd'hui sous ce titre, comme, par exemple, le cantique de Moïse, celui d'Isaïe, ceux du Deutéronome, d'Anne, etc.

Pour les hymnes, la question est plus difficile. Qu'entend-elle par ce terme? Les hymnes, dans le sens que nous attachons au mot, c'est-à-dire de petits poèmes composés pour la liturgie, n'avaient

psalmodie alternative ne sont pas plus anciens dans l'Eglise et si des recherches plus approfondies n'amèneront pas les liturgistes à entendre dans un autre sens le terme d'*antiphona*.

1. *Apti loco et tempori... apti semper et ita rationales ut ad ipsa pertineant quæ agitur... Peregrinatio*, p. 81, et alibi passim. Voyez aussi le texte que nous citons plus loin à propos des hymnes, des leçons et des oraisons.

pas encore conquis droit de cité dans les Églises. L'Église romaine, qui fut, il est vrai, une des dernières à les admettre, ne leur avait pas encore donné une place officielle dans sa liturgie au VIIIe siècle[1]. Dans l'antiquité, le mot d'hymne a une acception beaucoup plus large : Ὕμνος. ὑμνέω signifie, selon le langage du nouveau Testament, chanter, rendre grâces à Dieu. Dans saint Augustin et saint Isidore de Séville, les psaumes de David et les cantiques de l'ancien et du nouveau Testament sont appelés hymnes[2]. Pour

1. Ce dernier point est toutefois contesté par M. U. Chevalier, qui n'admet pas une date aussi tardive. *Etudes liturgiques sur l'hymnologie*, Paris, 1894, p. 19.

2. Cf. Arevalo, *Hymnodia hispanica, dissert. prævia* (Rome, 1786) ; Thierfelder, *De Christianorum psalmis, et hymnis usque ad Ambrosii tempora*, Lipsiæ, 1868 ; Kayser, *Beitrage zur Gesch. u. Erkl. der altesten Kirchenhymnen*, et l'abbé Chevalier, *Bibliothèque liturgique*, I, *Poésie liturgique*, p. 23. Dans le *Liber Pontificalis*, ce dernier auteur a relevé seize fois l'expression *cum hymnis et canticis spiritualibus* dans le sens de psaumes (ibid., p. 23). Saint Jérôme nous explique aussi dans le même sens le mot hymne : « quid intersit inter psalmum et hymnum et canticum, in psalterio plenissime diximus. Nunc autem breviter hymnos esse dicendum, qui fortitudinem et majestatem prædicant Dei, et ejusdem semper vel beneficia vel facta mirantur, quod omnes psalmi continent, quibus alleluia vel præpositum, vel subjectum est. Psalmi autem proprie ad ethicum locum pertinent, ut per organum corporis, quid faciendum et vitandum sit noverimus. Qui vero de superioribus disputat et concentum mundi omniumque creaturarum ordinem atque concordiam subti-

Silvia, le terme a encore ce sens très général ; les hymnes, ce sont pour elle les psaumes et les cantiques, et, sans doute aussi, certains chants d'une origine très ancienne, comme le *Gloria in excelsis*, le *Laudamus te*, et quelques autres prières de même nature dont on retrouve des vestiges dans les plus anciens documents[1]. Nous croirions aussi que chez Silvia le terme d'hymnes s'emploie quelquefois par opposition à antiennes, psaumes chantés à deux chœurs, et signifie des psaumes chantés à l'unisson. Ainsi on trouve souvent chez elle des phrases comme celle-ci : *dicuntur hymni et psalmi respondentur similiter et antiphonæ et cata singulos hymnos fit oratio ;* les laudes qui se composent de psaumes sont appelées par elle hymnes matutinales ; pour désigner les vigiles qui se composent aussi en grande partie de psaumes, elle dit plusieurs fois : *dicuntur hymni seu* ou *vel antiphonæ*. Elle désigne aussi par ce terme les

lis disputator edisserit, iste spirituale canticum canit (*in Eph.*, v, 19). Sur le sens de ce mot dans le nouveau Testament et chez les Juifs, cf. Walch, *De hymnis Ecclesiæ apost.*, Iena, 1737, et Hilligerus, *Diss. de psalmorum, hymnorum et odarum discrimine* (Viteb. 1720).

1. Pitra, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, p. 35-36 ; Bouvy, *le Rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, et *les Cantiques de l'Eglise primitive* (*Lettres chrétiennes*, IV, 189) ; Christ et Paranikas, *Anthologia græca*, 39-40.

chants de la messe des catéchumènes[1]. Dans ces différents cas, le mot hymne est évidemment synonyme de psaume ou de cantique.

Quant à l'acception particulière que Silvia donne à ce terme de psaumes ou de cantiques chantés par tout le peuple, elle nous paraît résulter de ce fait qu'elle l'emploie souvent par opposition au psaume chanté en répons ou au psaume antiphoné; elle s'en sert encore toutes les fois qu'il s'agit d'un chant public auquel tout le peuple prend part : ainsi quand on vient en procession d'une église à l'autre, quand on accompagne l'évêque à travers la ville, etc.

Les leçons, *Lectiones*, sont encore une des parties les plus importantes de l'office ; c'étaient des lectures tirées de l'ancien ou du nouveau Testament. De bonne heure et dès le quatrième et le cinquième siècle on prit l'habitude d'emprunter ces lectures, non plus seulement à la sainte Ecriture, mais encore aux Actes des martyrs, aux écrits, sermons, homélies, commentaires des Pères de l'Eglise. Silvia l'emploie exclusivement dans le premier sens. Il y aurait grand intérêt à savoir dans quel ordre ces lectures étaient faites ; mais elle ne nous donne aucun renseignement sur ce point, si ce n'est pour certaines lectures tirées de

1. *Peregrinatio*, 76, 77, 83, 103, etc.

l'Evangile. Les plus anciens lectionnaires que nous possédons sont loin de remonter à une époque aussi reculée.

Dans ses catéchèses, saint Cyrille fait allusion souvent à des leçons lues avant le sermon; on indique même le passage d'où la leçon est tirée; mais il faut se garder de voir là des lectures liturgiques. Elles sont tout à fait en dehors de l'office; c'est le catéchiste qui, avant de prendre la parole, fait lire un passage des Livres saints de l'Ancien ou du Nouveau Testament, en harmonie avec le sujet qu'il va développer [1].

Il y avait partout des lectures à la Messe des catéchumènes. Selon l'usage antique, au moins pour l'Église romaine, les lectures n'étaient pas admises dans les autres parties de l'office, sauf pour le service de la vigile. L'Église de Jérusalem les admettait dans certaines circonstances à l'office des vigiles des vendredis et des samedis de carême : *tota nocte vicibus dicuntur psalmi responsorii, vicibus antiphonæ, vicibus lectiones diversæ, quæ omnia usque ad mane protrahentes*; il en est encore question à l'office du ven-

1. Saint Cyrille, catéchèses XIe, XIIe, XIXe, XXe, etc. Cf. Schmid, *de primitivæ ecclesiæ lectionibus et præcipuis circa easdem ritibus*, apud Volbeding, *Thesaurus commentationum*, t. II, p. 62 et seq., et Tenzelius, *de ritu lectionum sacrarum*, Viteb. 1685.

dredi saint et dans plusieurs autres fêtes, comme on le verra par la suite [1]. Mais on ne saurait affirmer que ces leçons étaient admises tous les jours aux vigiles ; elle dit souvent de cet office qu'il se compose d'antiennes, de psaumes responsoriaux, d'hymnes et d'oraisons, mais sans parler de leçons [2].

Les *oraisons* sont dites plusieurs fois pendant l'office, souvent après chaque psaume, après ou avant la lecture de l'évangile, elles sont entremêlées aux lectures ; on les retrouve à tous les offices du jour et de la nuit ; les prêtres seuls, les diacres et quelquefois les simples clercs, ont le privilège de faire cette oraison publique ; il est probable qu'elle était, dans une certaine mesure, livrée à l'improvisation, comme les préfaces ; l'improvisateur était tenu seulement de ne pas sortir d'un thème général qui variait suivant les offices du jour ou de la nuit [3]. Ici encore nous pouvons recourir à des auteurs peu postérieurs à l'âge de Silvia, pour expliquer sa pensée, et pour retrouver cette *oraison* aux allures plus libres, sans

1. *Peregrinatio*, 95, 103. L'assertion de M. l'abbé Duchesne à que l'usage romain primitif concorde sur ce point exactement avec celui de Jérusalem au temps de Silvia » (*Origines du culte chrétien*, p. 437), ne me paraît donc pas complètement exacte.

2. Ibidem, p. 76, 77, 79, 104.

3. *Peregrinatio*, p. 76 et alibi passim

formules précises, où l'âme parlait à Dieu, et dans laquelle Dieu se révélait parfois à l'âme par l'inspiration.

Cassien nous dit que quand les solitaires se réunissent pour réciter l'office, tout le monde garde le plus profond silence, et, dans cette multitude de frères, on n'entend que celui qui se lève pour réciter les psaumes ; il semble que l'église est déserte. A la fin de la prière surtout, aucun gémissement, aucun bruit, aucune parole ne trouble les assistants et ne couvre la voix du prêtre qui récite l'oraison. Saint Benoît parle aussi de cette *oratio* comme d'une prière libre ; il demande qu'on ne la prolonge pas outre mesure, et qu'on l'abrège surtout dans la réunion des frères[1].

Au sujet de ces hymnes, des leçons, des oraisons, Silvia fait la même réflexion que lui avaient inspirée les psaumes antiphonés ou répondus ; toutes ces prières étaient parfaitement appropriées à l'objet de la fête : *Illud autem hic ante omnia valde gratum fit, et valde memorabile ut semper tam hymni quam*

1. Cassien, *Instit.*, II, c. VII et c. X. Saint Benoît, *Regula*, cap. XX : « *Et ideo brevis debet esse et pura oratio ; nisi forte ex affectu inspirationis divinæ gratiæ protendatur. In conventu tamen omnino brevietur oratio, et facto signo a Priore omnes pariter surgant.* » On peut citer encore saint Augustin, *ep. CXXX*. On voit par saint Paul, I Cor. XIV, qu'il était interdit aux femmes de prendre la parole dans cette circonstance.

antiphonæ et lectiones, necnon etiam orationes tales pronunciationes habent ut et diei qui celebratur et loco in quo agitur aptæ et convenientes sunt semper.

1. *Peregrinatio*, 81.

III

LES GRANDES FÊTES LITURGIQUES. ÉPIPHANIE; PURIFICATION; LE CARÊME; LE SAMEDI DE LAZARE.

III

LES GRANDES FÊTES LITURGIQUES. ÉPIPHANIE ; PURIFICATION ; LE CARÊME ; LE SAMEDI DE LAZARE.

Malgré quelques lacunes, le manuscrit d'Arezzo contient encore la description des principales fêtes de l'année à Jérusalem.

L'Epiphanie, au 6 janvier, est pour Silvia la fête de la Nativité, comme pour plusieurs auteurs anciens ; d'après le témoignage d'un voyageur du VIe siècle, Cosmas Indicopleustes, l'Église de Jérusalem rattachait aussi à cette fête le souvenir du baptême du Christ [1].

1. Οἱ δὲ Ἱεροσολυμῖται, ὡς ἐκ τοῦ μακαρίου Λουκᾶ λεγόντος περὶ τοῦ βαπτισθῆναι τὸν Χριστὸν ἀρχόμενον ἐτῶν λ' τοῖς ἐπιφανίοις ποιουσι τὴν γενναν, etc. Cosmas, l. V, ap. Montfaucon, *Collectio Nova*, II, 194. Cosmas rejette du reste cette chronologie et ajoute que les Hiérosolymitains sont les seuls à compter ainsi. Au témoignagne de Cosmas, il faut ajouter un curieux texte que le cardinal Pitra dans ses *Analecta sacra*, IV, 12, 292, donne comme étant de saint Méliton, au IIe siècle, mais qui doit être postérieur : « Juxta Angeli annuntiationem celebramus nativitatem (Christi) post novem menses, ejusque post octo dies circumcisionem et post triginta annos baptismum, *inde una et eadem die*

On croyait dans cette Église que le Christ avait été baptisé au jour anniversaire de sa naissance. C'est donc à tort que quelques auteurs, trompés par ce passage de Silvia, ont prétendu que la fête de Noël était à cette époque inconnue à Jérusalem. Du reste,

celebramus festum nativitatis et baptismi. » Quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce texte rejeté avec raison, nous semble-t-il, par Carl Thomas (*Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893, p. 56), la coïncidence avec celui de Cosmas et celui de Silvia n'en est pas moins curieuse. A la p. 49, Silvia parle encore de cette fête qu'elle a célébrée à Arabia en Egypte. Elle ne donne pas de date, mais Cassien nous dit que les Égyptiens célèbrent le même jour la nativité, l'épiphanie, et le baptême du Christ (*Proæm. ad Theoph.*). Saint Jean Chrysostome et saint Epiphane regardent aussi l'Épiphanie comme fête de la Nativité (*Chrysost. homel.* 36, t. V, 547; *S. Epiph.*, *hæres.* III: « ἐν τῇ ἡμερᾳ τῶν ἐπιφανιῶν, ὅτε ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ο κύριος. » D'autres la regardent aussi comme la fête du baptême du Christ (*Greg. Naz.*, l. III, ep. 110; saint Paulin, *Carmen* 9). Les Constitutions Apostoliques distinguent les deux fêtes de Noël et de l'Epiphanie, ainsi que saint Jérôme (*in Ez.*, l. VIII, 30); saint Augustin constate ces divergences en disant que ce jour-là les uns célèbrent l'adoration des mages, d'autres le baptême du Christ, d'autres son premier miracle (*sermo* 24 *de tempore*). Cf. aussi sur ce point : Wernsdorf, *de originibus sollemnium natalis Christi*, Viteb., 1757, in-4°, et Schultze, *de festo sanctorum luminum*, Hale, 1778. Une lacune à cet endroit du manuscrit de la *Peregrinatio* ne permet pas de constater si l'Eglise de Jérusalem célébrait un Avent. D'après Hildebrand (*de diebus festis Libellus*), le premier témoignage serait celui de Maxime de Turin en 450. Voyez cependant plus loin, p. 79, note 2.

il suffit de lire attentivement le texte pour voir qu'il est question ici de cette fête, car l'évêque, le clergé et le peuple de Jérusalem vont la célébrer à Bethléhem, dans la fameuse église de la Nativité; ce qui ne s'expliquerait pas si ce jour-là l'Église de Jérusalem avait célébré seulement le souvenir du baptême du Seigneur [1].

La distance de Bethléhem à Jérusalem est de six milles. On revenait après l'office des vigiles, en chantant le *Benedictus qui venit in nomine Domini* [2]. Les

1. Quant à cette date du 6 janvier, on sait aussi qu'il y a eu les plus grandes divergences dans l'antiquité au sujet de la naissance de Notre-Seigneur. Clément d'Alexandrie donne les dates du 18 ou 19 avril et du 29 mai; d'autres du 28 mars au 20 avril. Saint Epiphane indique comme Silvia le 6 janvier. D'après Thomassin (*Traité des festes de l'Eglise*, p. 230), Antioche aurait été la première Eglise d'Orient à célébrer la nativité au 25 décembre. Le calendrier philocalien de 336 donne une attestation plus ancienne pour l'Occident (Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 248). Le Martyrologe de Wright donne l'Épiphanie au 6 janvier. Cf. Cancellieri, *Notizie intorno alla novena vigilia notte e festa di natale*, Roma, MDCCLXXXVIII ; Usener, *Religionsgeschichtl. Untersuch.*, I, *Das Weihnachtsfest*, 1889, et aussi Lejay dans la *Revue critique*, 1893, II, 51-54. La découverte récente du commentaire de saint Hippolyte sur Daniel apporte un important élément dans la question. Cf. Lagarde, *Altes u. Neues über das Weihnachsfest*, 1891 ; Chiappelli, *Nuova Antologia*, janvier 1893, p. 204 ; Bratke, *Die Lebenzeit Jesu bei Hippolytus*, *Zeitsch. f. Wiss. Theol.*, 1892, II, 128-176.

2. Ce sont les paroles avec lesquelles Notre-Seigneur fut reçu à

moines faisaient la route à pied ; les fidèles, hommes et femmes, étaient sur leurs montures dont ils ralentissaient l'allure pour que les piétons pussent suivre. On arrivait à Jérusalem avec l'aube, « à l'heure, dit Silvia, où un homme commence à distinguer un autre homme », et l'on entrait, l'évêque en tête, dans l'église de la Résurrection resplendissante de lumières. On n'y récitait qu'un psaume et une oraison, et l'évêque bénissait les catéchumènes et les fidèles, comme c'était la coutume après les grands offices. Puis l'évêque et les fidèles se retiraient et allaient prendre quelques heures de repos. Mais les moines restaient dans l'église, et continuaient à dire des hymnes jusqu'à la deuxième heure (8 heures du matin), comme les dimanches ordinaires[1].

C'est à ce moment que le peuple accourait à l'église du Golgotha et l'office, c'est-à-dire la Messe des catéchumènes, s'y célébrait comme les autres dimanches, mais avec des leçons et des hymnes propres, et des prédications adaptées à l'objet de la fête. On se rend ensuite, comme de coutume et avec les

Jérusalem au jour des Rameaux. Elles ont trouvé place dans une des antiennes de cette fête *Pueri Hebræorum*, et dans *l'Epinicion* ou *Sanctus* qui suit la préface.

1. Gamurrini, l. c., p. 82. Nous savons qu'ici le terme d'hymnes est synonyme de psaumes.

cérémonies ordinaires, à l'église de la Résurrection pour la synaxe eucharistique [1].

Silvia remarque que pour ces grandes fêtes de l'Épiphanie, de Pâques et de la Dédicace, les églises du Calvaire sont magnifiquement ornées. « On n'y voit, dit-elle, que de l'or, des pierreries, de la soie. Les courtines et les tentures sont de soie brodée d'or. Les vases et tout ce qui sert au culte est d'or, enrichi de pierres; le nombre et le poids des lustres et des autres ornements ne se peut décrire. Quant à la décoration architecturale, Constantin, sous les yeux de sa mère, semble y avoir consacré les ressources de son empire, et il a répandu à profusion l'or, les mosaïques, les marbres précieux pour enrichir l'église du Golgotha, celles de l'Anastasie et de la Croix et des autres saints lieux [2]. »

Elle nous dit aussi que de grandes foules de moines, des laïques, hommes et femmes, accourent des pays voisins à Jérusalem pour cette octave [3].

1. Il est curieux de rapprocher ces cérémonies de celles qui s'observaient encore à Jérusalem au XIIe siècle pour la fête de Noël. La coutume de se transporter à Bethléhem persistait encore. Mêmes rapprochements à faire pour la fête des Rameaux, l'Adoration de la croix, etc. Cf. la Liturgie de Jérusalem éditée par Giovene, *Kalendaria vetera*, pars Ia.

2. *Peregrinatio*, p. 83, 108, 109.

3. Ibidem, p. 84.

La vieille liturgie romaine avait deux messes ce jour-là ; plus tard, au temps de saint Grégoire, elle en eut trois [1]. Dans les anciens sacramentaires de l'Église gallicane, on n'en trouve qu'une [2]. Silvia nous aurait sûrement signalé les différences, si elle en eût trouvé, entre les deux rites. Elle n'en dit rien. L'office se terminait vers midi ; pour le reste de la journée, on suivait la liturgie ordinaire.

Il y a une octave à cette fête [3]. L'office, c'est-à-dire sans doute la messe, se célèbre le second et le troisième jour au Golgotha ; le quatrième jour, à l'église du mont des Oliviers, *in Eleona* ; le cinquième au *Lazariou* ou église de Saint-Lazare, à Béthanie ; le sixième dans l'église du Mont-Sion ; le septième à l'Anastasie ; le huitième à la Croix [4].

1. Cf. plus haut, p. 35, note 2.

2. Toutefois saint Grégoire de Tours marque deux messes à Noël, *de Glor. Mart.*, ch. 52.

3. L'institution des octaves, qui remonte au peuple juif (*Lévit.* XXIII), fut adoptée par l'Eglise. Tertullien dit déjà : ethnicis semel annuus dies quisque festus est; tibi octavus quisque dies (*de Idolol* XIV).

4. Voici le passage qui présente une assez grande difficulté d'interprétation : « Alia denuo die (scil. secunda) similiter in ipsa ecclesia proceditur in Golgotha Hoc idem et tertia die : per triduo ergo per homines lætitia in ecclesia, quam fecit Constantinus, celebratur usque ad sextam. Quarta die in Eleona, id est in Ecclesia, quæ est in monte Oliveti, pulchra satis, similiter omnia ita ornantur, et ita celebratur ibi. Quinta die in Lazariu,

Elle ne donne du reste aucun détail sur ces offices, sinon qu'ils étaient « adaptés au jour et au lieu [1] ». Mais elle nous fait remarquer que cette octave est aussi célébrée avec solennité à Bethléhem.

Le quarantième jour après l'Épiphanie, qui répond à notre fête de la Purification, mais qui, d'après la

quod est ab Jerusolima forsitan ad mille quingentos passus. Sexta die in Syon. Septima die in Anastase. *Octava die ad Crucem.* » (*Peregrinatio*, p. 84.) La difficulté vient de ce que dans ce passage il paraît bien que c'est de la messe qu'il s'agit : *lætitia celebratur usque ad sextam*, et qu'elle se célébrait dans ces différents sanctuaires ; mais alors il faut admettre que Silvia fait erreur quand elle dit plus loin que le seul jour de l'année où la messe se célèbre à la chapelle de la Croix, c'est le Jeudi-Saint, *excepta enim ipsa die una per totum annum numquam offeritur post crucem nisi ipsa die tantum* (scil. feria quinta ante Pascham) ; à moins qu'on ne distingue *ad crucem* et *post crucem*, qui désigneraient deux endroits différents. (*Peregrinatio*, p. 93.) A la p. 99, Silvia dit encore que le samedi de l'octave de Pâques l'office se célèbre *ante cruce*.

1. Pour les fêtes de saint Etienne, saint Jean, etc., qui se rencontrent aujourd'hui dans l'octave de Noël, voir ce que nous disons plus loin au sujet des fêtes des martyrs et des saints à Jérusalem. La fête de la Circoncision est attestée au IVe siècle en Occident par un discours de saint Zénon de Vérone. En Orient, on la croit postérieure à cette époque ; pourtant elle n'est pas formellement exclue par le récit de Silvia. Le texte attribué à saint Méliton que nous citons plus haut et qui paraît viser la liturgie de Jérusalem, mentionne une fête de la Circoncision huit jours après la Noël ; cf. p. 71, note 1.

chronologie de Silvia, tombe au 14 février, est aussi une grande fête à Jérusalem ; elle se célèbre dans l'Anastasie et avec la même solennité que la Pâque. Les prêtres et l'évêque pour la prédication commentent le texte de l'évangile que nous lisons encore aujourd'hui : *Tulerunt Dominum in templo Joseph et Maria.* (Luc, II, 22.)

Le témoignage de Silvia est encore important ici. On avait contesté l'antiquité de cette fête. Baronius et Thomassin croient qu'elle ne remonte qu'à Justinien, c'est-à-dire au VIe siècle [1]. Ce qui paraît probable, c'est qu'elle était particulière à Jérusalem, car le calendrier de Wright, saint Jean Chrysostome et saint Ephrem n'en parlent pas. Elle a du reste par son objet un caractère très local ; c'est de Jérusalem qu'elle aura passé dans les autres Eglises. Quant à la procession et à la litanie dont nous avons conservé l'usage, il n'en est pas fait mention dans Silvia. Il faut donc rejeter l'opinion de quelques historiens qui en faisaient remonter l'origine à une

1. Thomassin, *Traité des festes*, 291. Il rejette les textes des Pères que les Bollandistes avaient fournis pour établir l'antiquité de cette fête (Bollandistes, au 2 février, § 4). Cf. Lehner, *Marienverehung*, p. 204. Pour la date du 14 février, cf. Kraus, *Real. Encycl.* I, 496 ; Hildebrand, *de diebus festis*, est du même avis que Thomassin.

époque antérieure à saint Cyrille dans l'Eglise de Jérusalem [1].

En revanche, Silvia ne nous parle pas de la fête de l'Annonciation au 25 mars, à moins qu'il ne faille voir un souvenir de cette fête dans une cérémonie d'un genre très particulier qui se célèbre quarante jours après Pâques dans la grotte de la Nativité, à Bethléhem. Il n'est pas facile jusqu'ici de fixer l'origine de l'Annonciation, qui, en somme, n'est qu'un dédoublement de la fête de Noël [2].

1. L'homélie de saint Cyrille que l'on citait à l'appui a été reconnue apocryphe. Les termes de *processio in Anastase* et *omnes procedunt*, dont se sert ici Silvia, n'ont pas chez elle le sens liturgique du mot procession. C'est le terme qu'elle emploie toujours pour indiquer que les fidèles se portent en foule à telle ou telle église. D'après un *Ordo romanus*, c'est Sergius qui en 690 ajouta à la fête les litanies et la bénédiction des cierges : *Sergius papa festo hypantes litanias addidit et cereos benedictos.*

2. Cf. plus loin p. 122. Les Bollandistes ont essayé de la vieillir, mais les textes qu'ils apportent sont tirés de documents apocryphes ou ne s'appliquent pas. Thomassin, l. c., p. 298, remarque justement que, par exemple, un sermon de saint Léon pour Noël se rapporte autant au mystère de l'Incarnation (Annonciation) qu'à la Nativité. Comme plus ancien témoignage de cette fête, Thomassin cite le Concile in Trullo, en 691. Duchesne (*Origines du culte chrétien*, 261) cite un sermon de saint Sophrone qui donnerait un témoignage plus ancien. Remarquons cependant que dans la très ancienne liturgie des Nestoriens l'Annonciation se confond avec l'Avent; il y a quatre *dimanches de l'Annonciation* qui répondent à ceux de l'Avent. Cf. Assemani, *Bibliotheca Orient.* III, pars 2a, p. CCCLXXX. Voir aussi le texte de Méliton

La fête de Pâques est précédée d'un carême, « *comme chez nous* », ajoute Silvia. Ses renseignements sont ici du plus haut prix, car on en était réduit aux conjectures sur la façon dont le carême s'accomplissait à cette époque en Orient. Il se compose de huit semaines. On voulait observer quarante jours de jeûne. Or, comme on ne jeûnait en Orient ni les samedis ni les dimanches, en retranchant ces deux jours, on arrivait au chiffre de quarante jours [1]. Saint Cyrille nous donne aussi ce chiffre de quarante jours de jeûne, mais sans nous dire qu'il est pris dans l'espace de huit semaines, ce qui a induit en erreur ses interprètes [2].

que nous citons p. 71 et qui fait mention de l'Annonciation neuf mois avant la Nativité.

1. Exactement quarante et un jours, car on jeûnait le Samedi-Saint. *Peregrinatio*, p. 85. Cette distribution du carême en huit semaines est aussi celle des Nestoriens ; seulement ils jeûnent les samedis et les dimanches. Assemani, l. c., p. CCCLXXXII et CCCLXXXVII. S. Athanase, *Lettres pascales*, rappelle qu'on ne jeûne pas les samedis et les dimanches de carême. Migne, P. gr. XXVI, 1389.

2. Saint Cyrille, *Procat.*, n. 4 ; *Catéchèse* I, 5. On pourra se rendre compte des obscurités qui régnaient en lisant sur ce point les plus savants auteurs des siècles derniers. Touttée croit que ce jeûne se composait de quarante jours, mais que ces quarante jours étaient compris en six semaines (Migne, *Patr. gr.* XXXIII, 155 et 447). Thomassin a aussi bien des confusions (Thomassin, *Jeûnes*, p. 31, 35, 235-236). Le chiffre de 40 jours de jeûne nous est également indiqué par Eusèbe, *de Pascha* (Maï, *Nova PP.*

Nous verrons, plus tard, en quoi consistait ce jeûne, car nous aurons à reparler de cette pratique dans l'Église de Jérusalem. Pour le moment, nous ne l'étudierons qu'au point de vue liturgique.

Les dimanches et jours de semaine, l'office est le même qu'en temps ordinaire. Le renvoi après l'office du Lucernaire a lieu plus tard. De plus, chaque jour de la semaine en carême, il y a un office à Tierce, qui est le même que celui de Sexte [1]. Le

Biblioth., IV, 212) et par saint Athanase dans plusieurs de ses ettres pascales, par saint Augustin, *Sermo* CXXV et CCV, etc. Cf. aussi Sozomène, *H. E.* l. VII, 19, et *Historia lausiaca*, c. 104, 106. On sait que les divergences entre les deux Eglises au sujet du jeûne de carême furent une des causes des plus vives disputes dans la question du schisme grec. Le jeûne précédant la Pâque remonte à la plus haute antiquité; il en est déjà question dans la querelle de la Pâque au IIe siècle, mais la pratique était soumise aux plus grandes variations; on a jeûné un jour, deux jours, et d'une semaine à sept et huit semaines. Cf. Thomassin, l. c.; Dom. J. de l'Isle, *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, 1741, l. II; Linsemayr, *Kirchl. Fasten Disciplin*, 1878. Priscillien, dans le texte nouvellement découvert de ses œuvres, nous parle de 40 jours de jeûne, en souvenir du jeûne du Christ au désert. Schepss, *Priscilliani opera*, p. 60.

1. Voici ce texte que l'on a généralement mal compris: « Ad tertia itur ad Anastase et aguntur quæ toto anno ad sextam solent agi: quoniam in diebus quadragesimarum et *hoc additur* ut ad tertiam eatur. Item ad sextam et nonam et lucernare ita aguntur sicut consuetudo est per totum annum agi semper in ipsis locis sanctis; similiter et tertia feria similiter omnia aguntur sicut et secunda feria. » *Peregrinatio*, p. 86.

mercredi et le vendredi à None, on va, suivant l'habitude de toute l'année, à l'église de Sion, et l'on reconduit l'évêque à l'église de la Résurrection, au chant des hymnes, pour célébrer le Lucernaire. Enfin le vendredi après cet office, on commence aussitôt les vigiles, que l'on fait suivre sans interruption de la messe des catéchumènes dans l'église du Golgotha et de celle des fidèles dans l'Anastasie, de telle sorte que toute la série des offices soit terminée avant le lever du soleil. La raison de cette modification est dans une pratique singulière dont nous reparlerons plus en détail, celle des *hebdomadiers*, qui s'engageaient à faire une semaine de jeûne. Le samedi, par commisération pour la fatigue des hebdomadiers, la messe se trouvait donc avancée, et ils pouvaient prendre quelque nourriture de bonne heure [1]. Cette remarque de Silvia nous permet aussi de conclure que les samedis de carême il y avait la messe comme les dimanches, et que c'étaient les seuls jours de la semaine où l'on offrît le Sacrifice. Thomassin, malgré plusieurs textes assez formels pourtant, hésitait à admettre l'existence de cette pratique. Mais, après le témoignage si précis de Silvia, on ne peut plus conserver le moindre doute. Il y avait donc dès ce mo-

1. *Peregrinatio*, 86-88.

ment une différence profonde dans la discipline des deux Églises, car en Occident on offrait le sacrifice tous les jours de jeûne, sauf les deux derniers jours de la semaine sainte [1].

Le samedi de la septième semaine qui correspond à celle que nous appelons semaine de la Passion, est consacré à une cérémonie importante dans les liturgies antiques : c'est le *samedi de Lazare*, l'anniversaire de sa résurrection, fête qui a ici un caractère bien local, mais que nous retrouvons dans la plupart des liturgies. Ce jour porte encore dans l'Église grecque le nom de *samedi de Lazare*. Dans l'Église latine, c'est le vendredi de la quatrième semaine de carême que se lit l'évangile de la résurrection de Lazare; quelques antiennes de carême paraissent aussi se rapporter à cet anniversaire. La liturgie mozarabe, la gallicane ont aussi leur dimanche *de Lazare* [2]. Ce rite antique se rattache souvent à la liturgie des pénitents.

1. Thomassin, l. c., p. 115. Rapprocher le texte de Silvia d'un passage de la *Vita S. Sabæ*, n. 25. En carême le saint moine communiait *le samedi et le dimanche*. Eusèbe cependant (*in Ps.* XXI, 31, et *Caten. in Luc.* cap. XXII, 7) ne parle que du dimanche pour la communion. Le Concile de Laodicée défend de dire la messe en carême à d'autres jours que les samedis et les dimanches, canon 49.

2. Cf. Muratori, *Missel gothique*, p. 575; *Gallicanum vetus*, ib.,

Voici comment il s'accomplit à Jérusalem. Les vigiles de la nuit du vendredi au samedi se disent en l'église de Sion, au lieu de se célébrer, comme à l'ordinaire, dans l'église de la Résurrection ; les psaumes et les antiennes étaient propres. Le matin, la messe se disait plus tôt, comme tous les samedis de carême, dans l'église de l'Anastasie.

Vers la fin, l'archidiacre, *archidiaconus*, s'adressait aux fidèles en leur disant : « Que tous aujourd'hui soient prêts à se rendre au *Lazariou*, à la septième heure (une heure après midi) [1]. »

718; *Lectionnaire de Luxeuil*, p. 126. Le *Liber Comicus* (*Anecdota Maredsolana*, I), publié par dom G. Morin, donne pour le dimanche *de Lazaro* les lectures des vigiles et de la messe, p. 117. Le savant éditeur, qui rappelle dans sa note la *Peregrinatio Silviæ*, a oublié de mentionner le *Liber orationum* mozarabe publié par Bianchini, p. 90. L'Eglise copte pour le samedi de Lazare (7e semaine de carême) donne comme lectures, Luc XVIII, 31-43, ou Marc X, ou Jean XI, 1-45. Cf. *Original documents of the coptic church*, IV. *The holy Gospel and versicles... in the coptic Church*, by Malan. Lond., 1674, p. 52. Un *Codex evangeliorum* syriaque du VIe siècle mentionne le samedi avant les Rameaux, *sabbato ressuscitationis Lazari* (*Bibliothecæ Mediceo-Laurentianæ catalogus ab Ant. Biscionio*, t. I, Cod. orient., p. 47). L'évangéliaire syriaque de Rabulas de 586 donne au même samedi, in matutinis septimanæ suscitationis Lazari, la lecture : Jean, XI, v. 55-57, et XII, 1-4. *Bibliorum sacrorum* (Walton), t. V, p. 466-468.

1. Il est plusieurs fois fait mention de l'archidiacre dans la *Peregrinatio*. L'origine de la fonction est bien antérieure ; mais le titre d'*archidiaconus* est encore assez rare dans l'É-

A l'heure dite, on partait de Jérusalem dans la direction de Béthanie. Sur la route on rencontrait d'abord une église, construite à l'endroit où Marie, sœur de Lazare, parla au Seigneur [1]. Dès que l'évêque, qui faisait partie de la procession, arrivait, les moines accouraient et le peuple pénétrait avec eux dans l'église. On lisait une hymne, une antienne, et le passage de l'évangile où est racontée la rencontre de Jésus et de la sœur de Lazare (Johann. XI). Il y avait ensuite l'oraison; l'évêque donnait sa bénédiction, et la procession continuait au chant des hymnes jusqu'au Lazariou.

La foule est telle, quand on arrive au Lazariou, qu'elle débordait en dehors de l'enceinte de l'édi-

glise latine à cette époque. La *Peregrinatio* est un des plus anciens documents qui le mentionnent. Cf. A. Gréa, *Essai historique sur les archidiacres, Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, 1851, p. 38 suiv. Dans l'Eglise de Jérusalem à cette époque, ces avis de l'archidiacre étaient encore la seule manière de convoquer les fidèles à l'office, si l'on s'en tient au texte de Silvia.

1. Sur cette église, voyez plus haut, p. 24. Théodose, *de Terra Sancta. Itin. lat.*, p. 67, nous parle en ces termes de l'église, et de la cérémonie de Lazare : « de Hierusalem ad Bethaniam sunt millia duo, ubi ressuscitavit Dominus noster J. C. Lazarum, et in ressuscitatione sancti Lazari in ipso loco ante pascham, die dominico, omnis populus congregatur et misse celebrantur. Lazarum esse quem Dominus resuscitavit scitur, quia ressuscitatus est : sed secundam mortem ejus nemo cognovit. »

fice; les champs qui l'entourent sont envahis. On disait les hymnes et les antiennes propres au jour et au lieu, et des leçons. Vers la fin de l'office, un prêtre montait sur un lieu élevé et lisait ce passage de l'Evangile : *Cum venisset Jesus in Bethania ante sex dies Paschæ* [1]. Ensuite il annonçait la Pâque.

Ces deux offices, on le voit, ne répondent à aucune des Heures connues; ce sont des cérémonies particulières au pays et en dehors du cours ordinaire. Tout l'office liturgique y gravite autour de la lecture de l'Evangile. A ce point de vue, il se rapprocherait plutôt de certaines cérémonies, par exemple le lavement des pieds du Jeudi-Saint. Dans tous les cas, il n'y faut pas voir l'office du soir, car il avait lieu à l'Anastasie, quand le peuple était de retour à Jérusalem.

Dans plusieurs autres liturgies, il est fait, ce jour-là, de nombreuses allusions aux pénitents,

1. *Peregrinatio*, p. 90. In lazario autem cum ventum fuerit, ita se omnis multitudo colligit, ut non solum ipse locus, sed et campi omnes in giro pleni sint hominibus. Dicuntur ymni etiam et antiphonæ, apti diei et loco : similiter et lectiones aptæ diei quæcumque leguntur. Jam autem ut fiat missa, denuntiatur pascha : id est subit presbiter in altiori loco, et leget illum locum, qui scriptus est in evangelio : *Cum venisset Jesus in Bethania ante sex dies paschæ*. Le passage est tiré de saint Jean, XII. Il se lit chez nous le lundi de la semaine sainte.

représentés par Lazare au tombeau. Mais nous avons déjà dit qu'il n'est pas question de ces pénitents dans Silvia.

C'est ainsi que l'on entrait dans la *semaine pascale* ou *grande semaine*, comme on l'appelle à Jérusalem [1].

1. Saint Jean Chrysostome se sert aussi de cette expression. *Homil.* 30 *in Genes.* c. I ; *in psalm.* CXLV ; cf. *Constit. Apost.*, VIII, 33, et saint Cyrille de Jér., *Catéch.* XVIII.

IV

LE DIMANCHE DES RAMEAUX
ET LA SEMAINE SAINTE

IV

LE DIMANCHE DES RAMEAUX ET LA SEMAINE SAINTE.

C'était une fête solennelle pour l'Église de Jérusalem que celle du dimanche qui précédait la Pâque. Nous savons par un autre document que les moines de la Laure de Pharan, à deux lieues de Jérusalem, qui, au lendemain de la fête des Lumières, partaient pour le désert, s'en revenaient à leur monastère pour le dimanche des Rameaux [1]. Les offices du jour et de la nuit se font comme les dimanches ordinaires, à l'Anastasie, à la Croix et au Golgotha.

Le matin à la fin de l'office, avant de renvoyer la foule, l'archidiacre dit: « Demain à None, réunissons-nous dans l'église du Martyrion (Golgotha) ; mais

1. Cyrille, *in Vita S. Euthymii. Acta SS.* 20 janvier, I, 668. Cette fête des Lumières est l'Epiphanie, et non, comme l'a cru Gretser et quelques autres avec lui, la Purification. S. Grégoire de Nazianze appelle l'Epiphanie τὰ ἅγια φωτα. Cf. aussi le mémoire de Schültze, *de festo sanctorum luminum*. Hale, 1778, et plus haut, p. 72. Sévérien de Gabala, dans un sermon prononcé à Jérusalem pour la *fête des Lumières*, parle aux fidèles de la génération temporelle de Notre-Seigneur. *Sermones*, ed. Aucher, *homilia* 1ª.

dès aujourd'hui à la septième heure (une heure après midi) tenons-nous prêts [1]. »

La messe des fidèles a lieu dans l'Anastasie comme d'ordinaire. A l'heure indiquée par l'archidiacre, tout le peuple se réunit à l'église du mont des Oliviers, *in Eleona*. On chante des hymnes, des antiennes, des leçons appropriées au lieu et au temps. Cet office, qui paraît se composer des mêmes éléments que celui des vigiles, ne répond à aucun de nos offices liturgiques actuels. Il était sans doute particulier à Jérusalem, c'était une préparation à la cérémonie des Rameaux. Il était suivi presqu'immédiatement d'un autre office que l'on célébrait à l'église de l'*Imbomon*, et qui se composait, comme le précédent, d'hymnes, d'antiennes, de leçons et d'oraisons appropriées aux circonstances. A la onzième heure (cinq heures du soir) on lisait dans l'Evangile le récit de l'entrée du Christ à Jérusalem [2]. L'évêque sort alors de l'église, suivi du peuple, qui chante des hymnes et des antiennes ac-

1. *Peregrinatio*, p. 91.

2. Matth. XXI. La même lecture est indiquée dans les plus anciens documents, entre autres dans l'Évangéliaire syriaque de Rabulas de 586 (Bible de Walton, t. V), *ad vesperam dominicæ Palmarum*, et aussi dans les lectures de l'Eglise copte. Malan, *Originals documents of the coptic Church*, IV, au 7e dimanche de carême, appelé le dimanche *Hosanna*.

compagnées toujours comme d'un refrain de ces mots : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !*

Or, si l'on compare à cet office celui que nous célébrons aujourd'hui dans l'Église romaine pour la bénédiction des Rameaux, on trouvera entre les deux les plus frappantes analogies : lecture du livre de l'Exode, oraisons, lecture du même passage de saint Matthieu, chant de psaumes et d'antiennes, procession avec le chant du *Pueri Hebræorum, benedictus qui venit in nomine Domini ;* tout cela constitue un ensemble de facture très antique, très particulière ; et si l'on veut se rappeler d'autre part que cette cérémonie a son origine dans l'Église de Jérusalem, il n'est pas téméraire de conclure que dans la liturgie de ce jour aussi bien que dans le chant qui accompagne les paroles, nous avons un écho fidèle des antiennes et des répons qu'entendit Silvia au IVe siècle, sur le mont des Oliviers.

Elle ne nous dit rien de la bénédiction des Rameaux qui paraît d'époque postérieure, mais elle nous décrit la procession. Tous les enfants, même ceux qui, ne pouvant encore marcher à cause de leur jeune âge, sont portés au cou de leurs mères, ont dans les mains des rameaux de palmier et d'olivier ; et l'évêque, qui représente le Seigneur, est conduit, comme lui, sur un âne, du sommet de la monta-

gne à l'église de la Résurrection ; les personnes de qualité, hommes et femmes, ont aussi des montures [1] ; on va très lentement pour ne pas fatiguer le peuple. A l'église de la Résurrection, on célèbre l'office du Lucernaire, la nuit étant déjà venue.

Ce passage est assurément l'un des plus intéressants du récit de Silvia. Les liturgistes et les critiques étaient encore divisés au sujet de l'origine de cette cérémonie. Les sermons de saint Epiphane et de saint Jean Chrysostome qui en font mention, sont rejetés avec raison comme apocryphes et postérieurs à cette époque. Une oraison du sacramentaire grégorien qui paraît s'y rapporter, était aussi considérée comme ajoutée postérieurement. Dom Martène, Grancolas, Catalani, Baillet et d'autres après eux, prétendent que l'on ne trouve pas de trace de cette procession avant le VIIIe ou le IXe siècle. Le passage de la *Peregrinatio* que nous citons, dirime le débat. Du reste, même avant cette découverte, on aurait pu conclure à l'existence de ce rit,

1. C'est du moins ainsi que je crois devoir interpréter ce passage : « et sic deducitur episcopus *in eo typo*, quo tunc Dominus deductus est. Et de summo monte usque ad civitatem, et inde ad Anastase per totam civitatem, totum pedibus : *omnis sedet, si quæ matronæ sunt, aut si qui domini* : sic deducunt episcopum respondentes, et sic lente et lente, ne lassetur populus... » *Peregrinatio*, p. 91.

d'un texte de saint Cyrille de Jérusalem qui parle, dans une de ses catéchèses, « *du palmier dans la vallée, dont les branches servent aux enfants qui acclament joyeusement le Christ* [1]. »

Ce qui est certain, c'est que ce rit, d'abord particulier à Jérusalem, ne se répandit que peu à peu dans les autres Eglises; en Occident il ne fut introduit que vers le VIIe ou le VIIIe siècle [2].

1. *Catéchèse* X, 19. Ce texte a été déjà signalé par dom Hugues Ménard, *in S. Greg. libr. Sacram.*, note 234 (Migne, *P. Lat.*, *Opera S. Gregorii Magni*, IV, 310). Seulement Ménard lisait πᾶσι au lieu de παίσι; cette dernière leçon est évidemment la bonne, car elle cadre avec le récit de Silvia. L'opinion de Ménard, qui voyait dans ce texte la preuve du rit de la procession des Rameaux, était discutée. L'abbé Houssaye, dans un intéressant article sur *les Cérémonies de la semaine sainte, leur antiquité, leur histoire* (*Revue des questions historiques*, t. XXIII, p. 446), se demande avec étonnement comment dom Martène, dans son *de Antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. IV, c. XX, t. III, p. 195, peut contester la thèse de Hugues Ménard, alors que lui-même, dans son *Thesaurus Anecdotorum*, t. IV, publie un calendrier fort ancien où ce dimanche est appelé déjà *in Palmas*. La raison est que dom Martène eût été assez empêché de se rappeler, dans le premier de ces ouvrages, son *Thesaurus*, qui ne fut publié que très postérieurement. Il est encore question de la cérémonie des Rameaux dans l'*Historia Lausiaca*, ch. XXXIX, dans les Lettres festales de saint Athanase, et dans plusieurs homélies du IVe siècle : εἰς τὰ βαΐα. Cf. Montfaucon, *Collectio Nova Patrum*, t. II, p. XVII, XVIII.

2. *Real-Encyclopädie*, II, 580; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 237.

Les trois premiers jours de la semaine sainte, quelques modifications sont introduites dans la liturgie. Les hymnes, antiennes et oraisons sont propres; pour l'heure de None, la synaxe a lieu dans l'église du Golgotha, et non, comme à l'ordinaire, dans celle de la Résurrection. Ce n'est pas l'office de None ordinaire; il est plus long et admet des leçons. Le Lucernaire se fait aussi au Golgotha, contrairement à l'usage des autres temps. Le renvoi a lieu plus tard dans la nuit; on conduit l'évêque dans l'Anastasie au chant des hymnes, et il y bénit les catéchumènes et les fidèles selon le rit ordinaire [1].

Désormais la liturgie va serrer de plus près le texte évangélique; elle nous fera suivre pas à pas le Seigneur dans sa Passion et sa mort. Ainsi le mardi soir, après le Lucernaire, on va au mont des Oliviers; l'évêque entre dans la grotte où le Seigneur enseigna ses disciples; il prend le livre des Evangiles et lit le passage de saint Matthieu (xxv, 3, 4) : « *Prenez garde afin que personne ne vous séduise.* » Il y a une oraison, et l'évêque bénit catéchumènes et fidèles.

1. *Peregrinatio*, p. 92. P. 92, ligne 9, il faut évidemment lire : *semper orationes; lucernarium etiam agitur ibi.* M. l'abbé Duchesne, dans son édition de ce passage, avait déjà proposé cette lecture, qui est incontestable. *Origines du culte*, p. 485.

Le mercredi saint, après le Lucernaire, on va dans l'Anastasie; l'évêque pénètre dans la Grotte de la Résurrection ; un prêtre vient devant le cancel et lit dans l'Evangile le passage de la trahison de Judas. Cette lecture faite en un tel lieu et dans un tel moment excite les gémissements et les sanglots de la foule. La lecture est suivie, comme le soir précédent, de l'oraison et de la bénédiction dans la forme accoutumée.

Le jeudi saint, Vigiles, Tierce et Sexte sont célébrées comme les jours précédents. Il n'est pas fait mention de la cérémonie du lavement des pieds, ni de la bénédiction des saintes huiles [1].

A deux heures de l'après-midi, réunion à l'église du Golgotha; Silvia ne dit pas quel est cet office, elle se sert du terme *fit oblatio*. S'il faut entendre ici ces mots dans le sens du sacrifice complet, comme cela nous paraît très probable, il y aurait ce jour-là deux messes [2]. Lorsque l'office au Golgotha est sur le point de se terminer, l'archidiacre s'adresse à la

1. Des critiques modernes donnent ces rites comme de date plus récente. Cf. Kraus, *Real-Encyclopädie* I, 547. Pourtant saint Cyprien en parle déjà, ep. 70, ainsi que saint Cyrille, 2e catéchèse mystagogique, et saint Basile, *de Spiritu sancto*, 27. S. Aug., *ep.* 118. *Ad Januar.* Cf. Hildebrand apud Volbeding, *l. c.*, I, 33.

2. *Peregrinatio*, p. 93 ; à rapprocher du passage p. 113. Saint Augustin dit que le jeudi saint on offrait le sacrifice le matin et le

foule en ces termes : « A la première heure de nuit (sept heures du soir) réunissons-nous à l'église du mont des Oliviers *in Eleona*, car nous aurons cette nuit un grand labeur. »

Il est quatre heures ; on se rend à la chapelle de la Croix : on dit une hymne seulement, une oraison, et l'évêque offre de nouveau le Sacrifice, et tous communient. C'est le seul jour de l'année, selon la remarque de Silvia, où l'on offre la Sacrifice à la Croix [1]. Le choix de ce moment pour la messe s'explique fort bien ; car c'est à cette heure de la journée qu'eut lieu la cène et l'institution de l'Eucharistie. Cette messe a été conservée dans notre liturgie ; mais elle a été reportée au matin.

Après le Sacrifice célébré à la Croix, on va de nouveau dans l'église de la Résurrection pour recevoir la bénédiction ordinaire de l'évêque. On n'a que le temps de revenir ensuite quelques moments chez soi pour y prendre un léger repas, car l'heure fixée par l'archidiacre pour la réunion du soir approche; il faut partir pour l'*Eleona*. L'office se prolongera de sept heures à onze heures du soir. On continue à suivre les scènes de la Passion. Après

soir dans certaines églises, en d'autres, le soir seulement. *Ep.* LIV, 5, 6.

1. *Peregrinatio*, p. 93 ; avec la remarque ci-dessus, p. 76.

le repas du jeudi où l'Eucharistie fut instituée, Notre-Seigneur alla avec ses disciples au mont des Oliviers ; l'office avait donc lieu dans l'église même où était la grotte dans laquelle le Seigneur s'entretint cette nuit-là avec ses disciples. On disait des hymnes, des antiennes, des leçons et des oraisons, et on lisait le passage correspondant de l'Evangile dans lequel *le Seigneur, au même jour, parla à ses disciples dans la même grotte* [1].

L'office ne se terminait à l'*Eleona* que pour recommencer presque sans intervalle dans une autre église du mont des Oliviers, l'*Imbomon*. On s'y rendait de l'*Eleona* vers minuit au chant des hymnes, et on célébrait un nouvel office de même nature que le précédent, et dans lequel leçons, hymnes, antiennes étaient également propres.

Ce dernier office se termine au chant du coq. Mais le peuple fidèle, qui paraît infatigable cette nuit-là, se dirige ensuite vers une autre église voisine, que Silvia désigne comme *celle où le Christ pria, s'avançant à la distance d'un jet de pierre* [2].

Ce qui soutenait les fidèles au milieu de ces prières

1. On ne voit pas trop à quel passage il est fait ici allusion. Matth. XXVI, 38; Marc. XIV, 36?

2. *Peregrinatio*, p. 94. Luc XXIII, 41. Pour l'emplacement de ces différentes églises, Cf. ci-dessus, p. 2[illegible] et suiv.

si prolongées, c'était évidemment la pensée qu'ils suivaient toutes les étapes de la Passion du Sauveur, dans le lieu même où l'Homme-Dieu avait souffert, et qu'ils revivaient en quelque sorte ces heures d'agonie. On se contente, dans cette église, de dire une hymne, une oraison, et on lit le passage de l'Evangile : « *Veillez de peur d'entrer en tentation* [1]. »

Après une nouvelle oraison, on s'en revient, au chant des hymnes, jusqu'au jardin de Gethsémani, où Notre-Seigneur fut pris par les soldats. Tout le monde est à pied, même les enfants ; on s'éclaire avec des flambeaux au milieu de la nuit ; mais la procession avance lentement, car la fatigue est extrême chez tous, par suite des jeûnes, des longues stations et des veilles prolongées [2]. Or, cette nuit-là, selon la remarque de Silvia, riches et pauvres, grands et petits, nul ne manque aux vigiles.

A Gethsémani, hymnes et oraisons recommencent, suivies de la récitation de l'Evangile où est racontée

1. Matth. XXVI, 40. Sur ces lectures de la Passion, voir la note à l'appendice.

2. L'éditeur croit à tort qu'il est question ici non de flambeaux portés à la main, mais de fanaux posés le long de la route, p. 94.

la capture de Notre-Seigneur par les soldats [1]. De ces prières, de ces lectures, de ces souvenirs avivés par la vue des lieux, se dégage une émotion intense qui gagne tous les assistants. Ils éclatent en sanglots, et les gémissements, dit Silvia, s'entendent de Jérusalem [2]. La plupart de ces rites si exclusivement locaux ne pouvaient se transporter hors de Jérusalem : aussi n'en retrouve-t-on que les lignes générales dans nos offices des Ténèbres du jeudi et du vendredi.

Les diverses cérémonies que nous avons décrites durent jusqu'au matin. Et quand on rentre dans la ville, le crépuscule permet de « distinguer un homme d'un homme ».

Nous sommes au vendredi saint, le jour par excellence de « la Passion du Sauveur [3] ». La procession pénètre dans la ville et se dirige vers les édifices sacrés construits sur le Calvaire. Le jour s'est levé tout à fait; on s'arrête devant la Croix, et on lit

1. Luc, XXII, 48. Cette même lecture et l'une des précédentes (Matth. XXVI) est indiquée pour l'Eglise syriaque dans l'évangéliaire de Rabulas (Walton, l. c.) *ad noctem parasceves crucifixionis.*

2. *Qui locus ad quod lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit.* (*Peregrinatio*, p. 94.)

3. Cf. *S. Aug. sermo* 221 ; *S. J. Chrysost.*, opp. II, 411.

le passage de l'Evangile qui raconte les événements du matin du grand vendredi, la comparution de Jésus devant Pilate. L'évêque fait sur ce texte une allocution au peuple pour le fortifier et l'encourager, car il ne faut pas oublier qu'il a *travaillé* toute la nuit et qu'il n'est pas au bout de ses fatigues. « Le Seigneur, dit-il, nous récompensera de ce grand travail. » Il termine en les invitant à s'aller reposer quelque temps chez eux. « Seulement, ajoute-t-il, soyez prêts à revenir à la deuxième heure (huit heures du matin) pour vénérer le bois sacré de la Croix et y puiser des grâces de salut. Puis, après midi nous nous réunirons de nouveau ici même, pour y lire des leçons et des oraisons jusqu'à la nuit [1]. » Mais quelques-uns, avant d'aller prendre un repos si bien gagné, poussent la dévotion jusqu'à revenir dans l'église de Sion, afin de prier et de méditer encore devant la colonne à laquelle le Christ fut attaché durant la flagellation [2].

A huit heures, selon les prescriptions de l'évêque, on s'assemble à l'édicule de la Croix, et c'est là qu'a

1. *Peregrinatio*, 95.

2. Cette colonne fut d'abord dans la maison de Caïphe (*Iter Burdigal.*), puis on la transporta dans le portique de l'église de Sion (S. Jérôme, *Peregr. Paulæ*) ; enfin dans cette même église (Theod., *de Terra S.* § 6, et Arculfe, l. I, 19). C'est là que Silvia la vénéra.

lieu la cérémonie de l'Adoration. Le texte de Silvia est trop important pour que nous ne le suivions pas littéralement. Nous retrouvons du reste ici un de ces rites qui de Jérusalem ont passé dans toute l'Église.

L'évêque s'assied sur sa chaire : devant lui est placée une table couverte d'une nappe ; les diacres sont debout à l'entour. On apporte le reliquaire d'argent doré, on l'ouvre, et l'on dépose sur la table le bois sacré de la Croix et le titre. L'évêque étend la main sur la sainte relique et les diacres veillent avec lui pendant que fidèles et catéchumènes défilent un par un devant la table, s'inclinent et baisent la croix ; ils touchent la croix et le titre, du front et des yeux, mais il y a défense d'y porter les mains. Cette surveillance minutieuse n'était pas inutile ; on racontait à Silvia qu'un jour un fidèle trop peu scrupuleux, faisant mine de baiser la croix, y appliqua les dents et parvint à en détacher un morceau pour s'en faire une relique. Les diacres sont là pour empêcher le fait de se reproduire [1].

1. *Peregrinatio*, p. 96. Peu d'années après Silvia, en 398, Mélanie faisait le récit de l'Adoration de la Croix à saint Paulin de Nole qui en parle dans une lettre (*Ad Sever.*, ep. XI). Cf. aussi ep. XXXI, n. 6. (*Patr. lat.*, t. LI, 329). Saint Paulin dit que cette cérémonie ne se fait qu'une fois par an, *cum pasca agitur*. L'abbé Houssaye s'étonne à tort de cette expression; il ne s'agit

Saint Cyrille, qui nous parle, lui aussi, de cette cérémonie, le fait beaucoup plus brièvement, mais il ajoute cependant quelques précieux détails. « Des reliques de ce bois sacré, nous dit-il, ont été répandues sur toute la terre. » Il nous donne aussi des

pas du jour de Pâques, comme il le croit, mais bien du vendredi saint qui s'appelait πάσχα σταυρόσιμον (*Revue des questions historiques*, t. XIII, p. 477). Dom Touttée a cru également à tort que cette adoration avait lieu le lundi de Pâques (Migne, *Patr. gr.*, XXXIII, p. 686). Amalaire constate déjà que de Jérusalem cette pratique a passé dans toute l'Eglise (lib. I, ch. XIV). Voyez la même cérémonie décrite quelques siècles plus tard dans un *Ordo* romain, le premier donné par Mabillon (*Musei italici*, II, 22) et dans celui que publie M. de Rossi, *Inscr.* t. II, p. 34 et seq. Gretser, *Opera*, t. II, *de sancta Cruce*, donne divers textes sur l'exaltation ou l'adoration de la Croix, d'après les écrivains grecs et les livres liturgiques. Quoique d'époque postérieure, ces textes sont intéressants, notamment celui de saint Sophrone. Gretser n'a pas compris ce que pouvait bien être le jeûne de cinq jours dont parle l'auteur du fragment donné à la page 220 ; il s'agit simplement d'une des semaines de jeûne du carême, dite semaine de l'hebdomadier, dont Silvia nous parlera plus tard ; en retranchant le samedi et le dimanche qui ne sont pas jours de jeûne, restent les cinq jours dont parle l'auteur. A ajouter aux textes donnés par Gretzer une homélie de Sévérien de Gabala sur l'adoration de la Croix, *Severiani Gabalorum episcopi homiliæ* (éd. Aucher), p 443. L'abbé Duchesne constate pour l'Occident l'existence de l'adoration de la Croix au VIIe et au VIIIe siècle, *Origines du culte chrétien*, p. 238. L'église syrienne d'Antioche avait aussi pour l'adoration de la Croix une belle cérémonie et des chants magnifiques. Borgia, dans son *de Cruce vaticana*, nous en donne le texte.

renseignements sur le reliquaire d'argent qui contenait la vraie croix [1].

Silvia ne dit pas qu'on chantât le *trisagion* pendant la cérémonie : ce chant est d'une époque un peu postérieure ; mais la coutume dut s'en établir de bonne heure, car un très ancien Ordo romain dit qu'on le chante [2].

Après l'adoration de la Croix, chacun va vers l'un des diacres qui tient deux autres reliques, d'une authenticité moins solidement établie : l'anneau du roi

1. *Catéchèse* x^e, n. 19 ; *Catéch.* IV, n. 10 ; XIII, 4. Rivet, un protestant rationaliste, gêné par ces textes, les prétendait interpolés ! D'autres, comme Hildebrand, voulaient qu'on les entendît non de la relique de la Croix, mais seulement de la Passion. *De diebus festis Libellus*. Cf aussi Rufin, *Hist. eccl.*, X, c. 8, et *Pratum spirit.*, cap. 105. Peu après l'époque de saint Cyrille, le reliquaire fut changé ; on mit un reliquaire d'or. Celui qu'a vu Silvia est le même dont parle saint Cyrille, nouvelle preuve en faveur de la date de la *Peregrinatio*. Sur les reliques de la vraie Croix, cf. une très curieuse inscription de Sétif de l'an 359, Rossi, *Bulletin d'Archéologie chrétienne*, 1890, p. 26-28. Sur le titre de la Croix, cf. *de Jesu Christi reliquiis dissertatio historico-critica* (auctore V. Carmassi), Faenza, 1791. On croyait à tort qu'il avait été apporté à Rome par sainte Hélène et s'y était conservé ; le passage de Silvia prouve le contraire. Le texte nouvellement découvert de Priscillien s'accorde avec Sozomène pour dire qu'il était rédigé en trois langues. Schepss, p. 26.

2. Le trisagion dans sa forme Ἅγιος ὁ Θεός est de l'an 448. L'*Ordo* dont nous parlons, est édité par Rossi, *Inscriptiones christianæ*, II, p. 34, 35.

Salomon, et la fiole qui servit à l'onction des rois d'Israël. On les baisait aussi [1].

La cérémonie durait de huit heures à midi, tout le peuple entrant par une porte et sortant par l'autre. Après que tout le monde a ainsi défilé devant la Croix, vers midi, on se réunit dans la partie de l'atrium à ciel ouvert entre la Croix et l'Anastasie. Le siège de l'évêque est placé devant la croix, et de midi à trois heures, on lit des leçons avec des hymnes et des oraisons. Silvia nous donne ici l'ordre de ces lectures : d'abord une leçon tirée des psaumes, dans tout ce qui a trait à la Passion du Seigneur ; puis une autre des apôtres, leurs actes ou leurs épîtres, dans les passages qui se rapportent aussi à la Passion ; puis le texte de la Passion d'après les évangiles, et enfin les passages des prophètes qui annoncent la Passion. Le but que l'on se propose, nous fait remarquer Silvia, en entremêlant ainsi les lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec des hymnes et des oraisons, est de bien montrer l'étroite relation entre les prophéties et leur accomplissement ;

1. *Peregrinatio*, p. 97. M Gamurrini pense que Vespasien ou Titus emporta ces objets à Rome, et qu'ils furent restitués par Constantin à Jérusalem. Les anciens pèlerins font mention de ces reliques, par exemple Théodose, *Breviarium de Hierosol.*, § 3. « *Ubi (scilicet in cubiculo crucis) est illud cornu quo David unctus est et Salomon, et ille annulus ibidem.* »

tout ce que les prophètes ont annoncé de la Passion du Christ, les écrits des apôtres et les évangiles prouvent que cela s'est réalisé[1]. Elle observe encore, comme elle l'avait fait pour l'office du matin, qu'il n'est personne qui ne pleure au récit de tout ce que le Christ a souffert .A trois heures on lit l'évangile de la Passion selon saint Jean, suivi de l'oraison.

De l'atrium on se rend dans l'église du Golgotha et l'on y célèbre None comme les jours précédents. La liturgie suivant toujours pas à pas le récit évangélique, on vient après None au sépulcre où fut enseveli le Christ, et on y lit le passage de l'Évangile dans lequel il est raconté que Joseph d'Arimathie demanda à Pilate le corps du Seigneur (Matth. XXVII, 57, ou Jean, XIX). L'évangile est suivi, comme à l'ordinaire, de la bénédiction de l'évêque. Puis on renvoie le peuple, mais on n'annonce pas, comme les autres jours, les vigiles, car on sent que les fidèles à bout de forces ont besoin de repos. Toutefois un grand nombre d'entre eux et des clercs viennent faire la veillée sainte auprès de la grotte du saint Sépulcre, chantant des hymnes et des antiennes jusqu'au milieu de la nuit ou jusqu'au matin[2].

1. *Peregrinatio*, p. 97.

2. L'Adoration de la Croix, les lectures tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, entremêlées du chant des psaumes, les

Ainsi se passe la journée du Vendredi saint. On remarquera qu'au milieu de tous ces exercices liturgiques, il n'y a pas eu de synaxe eucharistique. La messe des présanctifiés est d'une date postérieure ; on la trouve signalée formellement au Concile *in Trullo* et, en Occident, dans l'Ordo d'Einsiedeln du IXe siècle et dans les autres Ordines[1].

oraisons, la lecture de l'évangile de la Passion, sont décrits d'une façon à peu près analogue dans les anciens *Ordines romani*. Ces divers éléments liturgiques se retrouvent du reste combinés d'une façon à peine différente dans la partie de l'office du vendredi saint qui, chez nous, précède aujourd'hui encore la messe des présanctifiés.

1. Cf. Allatius, *de Missa præsanctificatorum apud Græcos*, dans son *de Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (1648). Rossi, *Inscriptiones*, II, p. 34 ; Mabillon, *Mus. Ital.*, p. 30 et suiv.

V

LE SAMEDI SAINT, LES VIGILES PASCALES ET L'OCTAVE

V

LE SAMEDI SAINT, LES VIGILES PASCALES ET L'OCTAVE.

Le samedi saint est appelé dans les constitutions apostoliques μέγα σάββατον, grand samedi (V, 19). A Tierce et à Sexte, l'office est le même que les autres jours de carême. Mais celui de None à trois heures est supprimé ; on commence dès cette heure même les vigiles pascales dans l'église du Golgotha. Silvia ne s'arrête pas à nous les décrire. « Ces vigiles, dit-elle, sont comme chez nous », sauf une particularité que nous mentionnerons tout à l'heure. Ces expressions qui se représentent souvent dans Silvia, sont à noter, car si, comme il est très vraisemblable, elle vient des Gaules, ces analogies nous aident à nous rendre un peu mieux compte de ce qu'était la liturgie gallicane à une époque qui n'en a conservé aucun monument écrit. Les constitutions apostoliques, qui ne gardent pas le même silence que Silvia sur la composition de l'office de ces vigiles, nous disent qu'on y lisait la loi (c'est-à-dire les livres de Moïse), les

prophètes et les psaumes, puis on baptisait les catéchumènes selon le rit reçu, et on faisait une homélie au peuple[1].

C'est en effet le jour de Pâques qui est par excellence le jour du baptême dans l'Église ; la vie nouvelle donnée à l'âme par le baptême est comparée à la résurrection du Christ. « C'est le jour, dit saint Ambroise, où le baptême est répandu sur toute la terre[2]. »

Quant aux cérémonies du baptême, que Silvia ne décrit pas davantage, elles avaient lieu dans la nuit du samedi au dimanche de Pâques. Il nous serait facile de compléter son récit par saint Cyrille de Jérusalem, qui nous les raconte tout au long et explique aux nouveaux baptisés la signification des bénédictions, des onctions, des exorcismes qui composent ce rit imposant[3]. Il nous parle aussi du bap-

1. *Constit. Apost.*, I, c. 18.

2. *Exhort. ad virg.*, c. VII, 42. Cf. *Constit. Apost.*, V, 19 ; Tertullien, *de Baptismo*, 19 ; Origène, *Sel. in ps.* CXVIII (II, 796).

3. *Catéchèse* III et *Catéchèse mystagogique*, I, 2. Cf. aussi dans l'abbé Duchesne, *Origines du culte chrétien*, le récit de l'initiation chrétienne, notamment p. 317, et Flitt, *de Cyrilli hieros. orationibus quæ exstant catecheticis*, p. 139. Il n'est pas question de la bénédiction du cierge pascal que l'on croit à tort postérieure à cette époque. Nous avons cité le texte de Prudence qui y fait une évidente allusion. Cf. une discussion de ce texte de Prudence

tistère, *ædes baptisterii*, et de la bénédiction des fonts[1]. Sans nous dire d'une façon bien précise où le baptistère était situé, Silvia nous indique qu'il était dans l'église du Golgotha, ou du moins contigu à cette église[2].

La seule particularité que signale Silvia, c'est que les nouveaux baptisés, *infantes*, en sortant des fonts, vont à l'Anastasie. L'évêque entre dans la grotte du saint Sépulcre afin de prier pour ces nouveaux chrétiens ; on dit une hymne, et le pontife revient avec eux dans l'église du Golgotha, où le peuple est toujours réuni. L'office des vigiles et l'oblation ont lieu dans cette église ; on revient à l'Anastasie au chant des hymnes pour lire l'évangile de la Résurrection, comme les autres dimanches, mais avec une plus

dans A. Schmidt, *de Cereo pascali* ; (Helmst. 1692) contre Gretser, *de festis*, I, 25, et Papebrock, *Propyl. ad Act. SS. Maii*, p. 9. Il est à peine besoin de faire remarquer que Silvia ne dit pas mot du prétendu feu sacré qui, d'après les Grecs, se trouverait miraculeusement allumé le samedi saint dans la grotte, depuis la mort de N.-S. Cf. Assemani, *Bibl. or.*, III, *de lumine S. Sepulchri*. Le chant de l'*Exultet* est attribué tantôt à saint Ambroise, tantôt à saint Augustin, tantôt à saint Léon, etc.

1. *Catéchèse mystagogique*, I, 2, et *Catéch.* III. Cf. saint Cyprien, *ep.* LXX ; saint Basile, *de Spiritu sancto*, 27. Le pèlerin de Bordeaux nous dit du baptistère : *Basilica... habens ad latus exceptoria unde aqua levatur, et balneum a tergo ubi infantes lavantur.*

2. *Peregrinatio*, p. 80, 85, 90, etc.

grande solennité, puisque c'est l'anniversaire même du jour où est ressuscité le Christ. L'évêque offre le Sacrifice, mais tout cela se fait rapidement, pour ne pas prolonger la veille et ne pas fatiguer le peuple [1].

La plupart de ces rites, comme ceux des jours précédents, nous ont été conservés par la liturgie ; mais ils ont été groupés différemment et divisés entre l'office des ténèbres du vendredi saint, l'office du samedi saint qui n'est autre que celui de la nuit du samedi au dimanche, et enfin l'office du jour de Pâques. Tout y rappelle les cérémonies du baptême des catéchumènes [2].

Il est assez singulier que Silvia, curieuse, comme

1. *Peregrinatio*, p. 99.

2. On peut rapprocher de ce passage celui où Silvia parle du baptême qui se donnait à Enon sur les bords du Jourdain : « Illud etiam presbiter sanctus dixit nobis: eo quod usque in hodierna die semper cata pasca quicumque essent baptizandi in ipso vico, est in ecclesia quæ appellatur opu Melchisedech (*sic*), omnes in ipso fonte baptizarentur: sic redirent mature ad candelas cum clericis et monachis dicendo psalmos vel antiphonas, et sic a fonte usque in ecclesiam sancti Melchisedech, deducerentur mature omnes qui fuissent baptizati. » Gamurrini, p. 60. Un pèlerin du XIIIe siècle, fra Ricoldo de Monte Croce, trouva au même endroit un concours de dix mille personnes de toute nation qui viennent recevoir le baptême au Jourdain. Relation de fra Ricoldo. Cf. *Revue biblique*, II, 56.

nous la connaissons, de tout ce qui touche à la discipline ou à la liturgie, ne nous parle pas de la réconciliation des pénitents qui se faisait les derniers jours de la semaine sainte ; du reste, il est à remarquer que l'on ne trouve pas la moindre allusion aux pénitents dans tout le cours de son récit ; coïncidence assez curieuse, il n'en est pas non plus question dans saint Cyrille.

Silvia ne remarque rien de particulier pour les autres offices de ce grand jour ; ils sont les mêmes, dit-elle, que chez nous, c'est-à-dire qu'il y avait probablement la procession aux fonts avec les néophytes.

Après le lucernaire qui se célébrait dans l'Anastasie, la liturgie recommençait à suivre la vie du Seigneur ressuscité. On se dirigeait vers l'église de Sion au chant des hymnes. La prière liturgique continuait dans ce lieu sacré du Cénacle, où Jésus, le soir de la Pâque, apparut pour la première fois à ses disciples réunis. On lisait le passage de l'Évangile dans lequel saint Luc raconte cette apparition[1]. On disait une oraison, l'évêque bénissait les catéchu-

1. Luc, ch. XXIV. Cet évangile est lu dans l'Église latine, le mardi de Pâques à la messe ; c'est le seul souvenir qui nous soit resté de cette cérémonie.

mènes et les fidèles, et tout était terminé vers huit heures du soir[1].

Pendant l'octave de Pâques, les cérémonies sont les mêmes que pendant celle de l'Épiphanie, et les églises sont ornées avec la même splendeur. Le lundi et le mardi, l'office (sans doute la messe des catéchumènes et la messe des fidèles) se célèbre comme le jour de Pâques dans l'église du Golgotha et se termine à l'Anastasie, le mercredi à l'église de l'*Eleona*, le jeudi à l'Anastasie, le vendredi à l'église de Sion, le samedi à la Croix, le dimanche suivant au Golgotha[2].

De plus, chaque jour de cette octave, après le repas de midi, l'évêque et le clergé, avec les néophytes et les moines et quelques pieux fidèles, vont sur le mont des Oliviers, aux deux églises, celle de la grotte où Notre-Seigneur instruisit ses apôtres et celle de l'Imbomon. On y disait des psaumes et des oraisons jusqu'à l'heure du lucernaire, et l'on revient célébrer cet office à l'Anastasie.

Il y a aussi chaque jour, durant cette octave, des

1. Les détails de ce rit, par une de ces interversions assez réquentes chez Silvia, nous sont donnés p. 100.

2. Nous savions déjà par d'autres témoignages que l'Octave de Pâques était célébrée solennellement Le vendredi de Pâques dans le calendrier syriaque de Wright porte la mémoire des confesseurs. Sur l'office célébré le samedi *ante cruce*, cf. plus haut nos remarques, p. 76, note 4, et p. 98.

catéchèses pour les néophytes ; mais nous reviendrons sur ce sujet dans un chapitre spécial, afin de montrer ce que Silvia ajoute sur ce point à nos connaissances antérieures.

Le dimanche de Quasimodo, rien à remarquer, si ce n'est une station à l'Éleona dans l'après-midi, avec des hymnes, des antiennes, des oraisons propres, une autre à l'Imbomon avec le même service liturgique, une dernière à l'église de l'Anastasie où se célèbre le lucernaire. Mais un nouveau souvenir évangélique rappelle à cette heure tardive les fidèles dans l'église de Sion : c'est l'apparition du Sauveur à saint Thomas. Après le chant de quelques hymnes, on lit ce passage des saints Livres que nous récitons encore aujourd'hui à la messe du dimanche de Quasimodo (Jean, xx). Après cette lecture, on bénit les catéchumènes et les fidèles ; tout est terminé à la deuxième heure de la nuit (8 heures du soir)[1].

1. *Peregrinatio*, p. 100. Même lecture indiquée pour l'Église syriaque (Walton, l. c.) *Lectio vespertina dominicæ novæ.*

VI

L'ASCENSION. — LA PENTECOTE. — LES ENCÉNIES OU FÊTE DE LA DÉDICACE

VI

L'ASCENSION. — LA PENTECOTE. — LES ENCÉNIES OU FÊTE DE LA DÉDICACE.

Le temps qui sépare Pâques de l'Ascension n'est marqué par aucune cérémonie particulière. Chaque semaine, le mercredi et le vendredi l'office est à l'église de Sion, les autres jours à l'Anastasie, le dimanche au Golgotha pour la messe des catéchumènes, à l'Anastasie pour celle des fidèles. La période des cinquante jours, de Pâques à la Pentecôte, était considérée à cette époque comme un temps privilégié ; il était défendu de jeûner et de fléchir les genoux pour prier [1].

On ne trouve pas trace de l'Ascension avant le IVe siècle. Mais, à partir de ce moment, les témoignages se multiplient en Orient et en Occident. Les Constitutions Apostoliques, saint Augustin, saint Maxime de Turin, nous en parlent ; saint Jean Chrysostome

1. Cf. Concile de Nicée, c. 20 ; Aug., *ep.* 55, n. 32. Cf. Wernsdorf, *de Quinquagesima pascali*, Viteb. 1752, in-4o.

nous dit qu'elle se célèbre à Jérusalem avec une solennité particulière [1].

Mais le récit de Silvia donne lieu ici à une singulière remarque. Elle nous parle bien des offices qui se célèbrent, quarante jours après Pâques, le jeudi qui correspond comme époque à notre fête de l'Ascension. Mais d'abord elle n'appelle pas cette fête l'Ascension ; puis elle nous dit que, dès la veille, le mercredi après Sexte, on va à Bethlélem ; c'est là que l'on chantera les Vigiles, dans la grotte de la Nativité. Le lendemain, jour de la fête, la messe se célèbre à l'ordinaire ; les prêtres et l'évêque dans leurs prédications disent des choses convenables au jour et au lieu où l'on se trouve, c'est-à-dire à la Nativité du Seigneur [2].

Il y a là, au point de vue liturgique, une anomalie assez étrange qui n'a pas encore été relevée [3]. Aucune allusion n'est faite au mystère de l'Ascension. Puis, n'eût-il pas été tout naturel que la fête de l'Ascension

1. *Homil. XIX ad popul. Antioch.* ; *Constit. Apost.* V, 19, et VIII, 33 ; *Aug. sermo* 261 ; Max. de Turin, *sermo* 40, 47. Socrate, *Hist. Eccl.*, VII, 26. Elle est donnée dans tous ces documents comme distincte de la Pentecôte.

2. *Peregrinatio*, 101.

3. Les interprètes de Silvia n'ont pas remarqué ce point. Gamurrini en particulier et l'abbé Duchesne croient qu'il s'agit dans ce passage de l'Ascension.

se célébrât dans l'église de l'Imbomon, qui était le lieu même où le Christ s'était élevé au ciel? On ne voit pas davantage le motif pour lequel on se rendait ce jour-là à Bethlélem [1].

En réalité, au moment où Silvia nous parle, la fête de l'Ascension est encore combinée avec celle de la Pentecôte. Le récit qu'elle va nous faire de la Pentecôte ne laisse aucnn doute sur ce point.

La Pentecôte est le cinquantième jour après Pâques. « Encore un jour de gros travail pour le peuple », dit Silvia. Les Vigiles se célèbrent en Anastasie, lecture comme tous les dimanches, au saint Sépulcre, de l'évangile de la résurrection. Le matin on se rend au Golgotha ; l'office s'y célèbre comme les dimanches ordinaires, si ce n'est que les prêtres et l'évêque abrègent les prédications de façon que la messe puisse se terminer avant neuf heures. Car il faut qu'à neuf heures, ou heure de Tierce, on arrive à l'église de Sion ; c'est à l'heure de Tierce, on le sait, et à ce même endroit que le Saint-Esprit descendit sur les apôtres. On lit le passage des actes qui se rapporte à ce mystère, et on fait l'oblation [2].

1. A moins que l'on n'admette notre hypothèse (cf. p. 79), et que l'on ne voie dans cette cérémonie une allusion à l'Annonciation.

2. *Peregrinatio*, p. 101 ; il semble bien que ce soit une seconde messe ; car pour la réunion à l'église du Golgotha, elle a déjà dit *offertur juxta consuetudinem*.

En renvoyant le peuple, l'archidiacre dit: « Aujourd'hui, aussitôt après Sexte, rendons-nous au mont des Oliviers afin de nous réunir dans l'église de l'Imbomon. »

Chacun se retire pour prendre son repas, et, aussitôt après dîner, on fait l'ascension du mont des Oliviers ; il ne reste pas un chrétien dans la cité. On entre dans l'Imbomon, on lit les leçons, les hymnes, les antiennes propres, et les oraisons, puis le texte de l'évangile *sur l'Ascension du Sauveur au ciel*, après la résurrection ; on bénit ensuite les catéchumènes et les fidèles.

Ce passage, je le répète, prouve sans réplique l'union des deux fêtes au même jour, chacune avec son objet spécial. Le fait de la combinaison en un même jour de deux solennités qui ensuite se dédoublent, n'est pas inouï dans l'histoire de la liturgie. Il faut se souvenir aussi que pour les anciens, jusqu'au IVe siècle, la Pentecôte, c'est moins la fête du cinquantième jour que l'ensemble des cinquante jours qui forment une époque liturgique privilégiée, un temps de joie, et comme une seule fête. L'Ascension n'est pas indiquée comme une fête à part ; elle est confondue dans la fête générale des cinquante jours de la Pentecôte. La fête spéciale de la Pentecôte n'aurait été établie, d'après certains archéologues,

que lorsque le peuple chrétien eut cessé de fêter solennellement les cinquante jours [1].

Il était bon de signaler dans le récit de Silvia cette particularité, au moins comme une preuve de haute antiquité pour notre document, car de bonne heure l'Ascension fut transportée à son véritable jour, le quarantième après Pâques [2].

Saint Cyrille nous parle, lui aussi, de la Pentecôte, et, comme toujours, son témoignage concorde avec celui de Silvia ; il parle de cette église *des apôtres* qui conserve les souvenirs du Cénacle et de la descente du Saint-Esprit sur les disciples [3].

La cérémonie du jour de la Pentecôte dont nous avons parlé, se termine à trois heures de l'après-midi; mais les offices vont se succéder jusqu'à la nuit sans interruption. En sortant de l'Imbomon, on va dans cette autre église du mont des Oliviers qui enfermait la grotte dans laquelle le Christ enseigna ses apôtres.

1. Tert., *de Idol.* XIV; *de Bapt.*, c. 19; Origène, *Contra Celsum*, lib. VIII, 22; Irénée, *de Paschate*, Migne, *P. G.*, *VII*, 1234; Hilarius, *super psalm.* prolog. Aucun des textes cités n'indique que l'Ascension fût célébrée à un autre jour que la Pentecôte.

2. Dans certaines Églises, la célébration des deux fêtes à deux jours différents se retrouve dès le IVe siècle ou le commencement du Ve, notamment dans saint Augustin, sermo CCLXII, CCLXV, CCLXVIII. Dans son épître CXVIII ad Januarium, saint Augustin cite l'Ascension comme une des quatre fêtes d'institution apostolique.

3. *Catéchèse* XVI, n. 4 (Migne, XXXIII, 923).

On y célèbre à quatre heures l'office du Lucernaire, qui se termine par la bénédiction ordinaire des catéchumènes et des fidèles. On descend ensuite en procession, et l'on conduit ainsi l'Evêque au chant des hymnes et des antiennes à la basilique du Golgotha. Lorsqu'on arrive aux portes de Jérusalem, la nuit est venue et « on allume près de deux cents flambeaux, *candelæ ecclesiasticæ*[1]. » Des portes de la ville au Golgotha la route est encore longue, et l'on n'arrive dans cette église qu'à la deuxième heure de la nuit, huit heures du soir. Les portes sont ouvertes à deux battants et l'on entre au chant des hymnes. La station à l'église Majeure est courte ; quelques hymnes, l'oraison, la bénédiction des catéchumènes et des fidèles, puis on va, toujours au chant des hymnes, dans l'Anastasie, et ensuite à la Croix, et dans l'une et l'autre station on dit les mêmes prières et l'on suit le même rit qu'à l'église de Golgotha. Puis tous les fidèles sans exception conduisent l'évêque à l'église de Sion où se lisent les leçons, les psaumes et les antiennes avec l'oraison. C'est l'office ordinaire des Vigiles ; après la bénédiction des catéchumènes et des fidèles, on baise les mains de l'évêque, et l'office est terminé vers le milieu de la nuit. Silvia fait

1. *Peregrinatio*, p. 103.

remarquer que c'est le jour de l'année où l'on se fatigue le plus, parce qu'on est sur pied depuis le premier chant du coq et qu'on n'a pas eu un moment de trêve. Aussi chacun est-il heureux d'aller se reposer dans sa maison [1].

Silvia ne nous dit pas que le baptême se donnât au jour de la Pentecôte. Pourtant c'était la coutume dans plusieurs églises ; Tertullien en parle déjà. Certains auteurs pensent même que le temps du baptême s'étendait dans toute la période de Pâques à la Pentecôte [2].

Silvia ne parle pas non plus de plusieurs autres cérémonies en usage dans les églises d'Occident et dont l'origine est probablement postérieure ; on aura pu remarquer du reste que pour Jérusalem cette fête de l'Ascension et de la Pentecôte avait un caractère très particulier, et que ces diverses cérémonies ne se sont pas transmises dans les autres églises, comme celles de la semaine sainte.

La dernière fête dont nous parle Silvia est celle de la dédicace, ou des *encénies*. Ce nom désignait la fête que les Juifs célébraient comme souvenir de la

1. *Peregrinatio*, p. 103.

2. Par exemple Bingham, Maran, Ceillier. La coutume du baptême à la Pentecôte est attestée pour la Palestine par saint Jérôme, *In Zach.*, 14, 18.

dédicace du temple par Salomon. La fête de la dédicace était l'anniversaire de la consécration de l'église du Golgotha et de celle de la Résurrection, et de l'invention de la Croix. Silvia ne nous donne pas la date. Mais nous savons que la fête tombait le 13 septembre [1]. Constantin, après avoir bâti les édifices du calvaire, voulut célébrer magnifiquement leur dédicace en l'année 335. Les évêques réunis au concile de Tyr se rendirent à son appel ; Eusèbe de Césarée ponença un discours, et c'est à lui que nous devons le récit de cette fête [2].

Cette solennité de la dédicace attire à Jérusalem un grand nombre de moines et d'*apotactites*, venus de Mésopotamie, de Syrie, d'Egypte, de Thébaïde et des autres provinces, et aussi des laïques, hommes et femmes. Les évêques eux-mêmes se rendent à Jérusalem pour la circonstance ; le moins qu'il y en ait, c'est de quarante à cinquante ; Silvia ne compte pas les clercs. Personne ne se dispense de ce voyage, dit-elle, sans une grande nécessité; et

1. *Peregrinatio*, p. 108, note 2, qui renvoie à Valois *in Euseb. de vita Constant.* IV, 46. Le calendrier syriaque de Wright porte au 13 septembre les Encénies du temple de Jérusalem, au 14 l'Exaltation de la Croix. En Occident, la fête était d'abord au 3 mai ; on prit ensuite le 14 septembre, sans abandonner la fête du 3 mai. Cf. Gretser, *de Cruce*, I, c. 62.

2. Eusèbe, *de vita Constantini*, l. III, ch. 33 et s.

celui-là pense avoir commis un très grave péché qui en ces jours n'assiste pas à cette grande solennité. La fête est célébrée avec autant d'éclat que celle de Pâques et celle de l'Épiphanie et avec une octave. Le récit de Silvia s'interrompt brusquement ici, par suite d'une lacune qui nous prive des dernières pages du manuscrit [1].

Cette perte est d'autant plus regrettable que nous aurions trouvé dans cette partie du récit, des renseignements sur les fêtes des martyrs. C'eût été le témoignage le plus ancien pour l'hagiographie martyrologique de l'Église de Jérusalem ; il aurait complété ce que nous pouvons recueillir dans quelques documents anciens sur ce sujet, notamment dans le martyrologe syriaque, dont nous avons plusieurs fois parlé. Celui-ci nous signale pour Jérusalem au 13 septembre, la fête de la Dédicace, au 11 février la fête des sept confesseurs, au 27 janvier celle de saint Jean [2]. Elle nous aurait parlé sans doute aussi de la

1. On peut lire la description de cette fête dans Sozomène. *Hist. Eccl.*, II, c. 26. Cf. aussi Nicéphore, VIII, 50. Le magnifique rituel de la Dédicace des églises semble postérieur à cette époque. Ainsi Eusèbe pour l'église de Tyr, comme on l'a justement remarqué, nous décrit la fête, et nous donne le discours qu'il prononça, mais rien qui rappelle le rit imposant employé aujourd'hui pour la consécration.

2. Ce calendrier a été édité par Wright, *Journal of sacred*

fête de saint Etienne, que l'Église de Jérusalem plaçait avec orgueil en tête de ses martyrs, de celle de saint Pierre et de saint Paul[1], de la fête générale des apôtres[2], de celle de saint André, très répandue en Orient, comme nous le voyons par les homélies, les poésies, les biographies écrites en son honneur dès le IVe siècle, et aussi par les monuments que l'art chrétien lui a consacrés[3].

literature, t. VIII, Londres, 1865-1866, p. 45, 423 ; cf. Duchesne, *les Sources du martyrologe hiéronymien* (*Mélanges de l'école de Rome*, 1885). M. Duchesne a réédité ce texte avec une traduction grecque dans le dernier volume des bollandistes, novembre II, pars prior. Mgr de Waal s'étonne à tort que Silvia ne parle pas de ces fêtes (*Römische Quartalschrift*, 1887, p. 311). Elle en parlait probablement dans la partie de son manuscrit que nous n'avons plus.

1. Les constitutions apostoliques mentionnent ces fêtes (VIII, 33) ; saint Grégoire de Nysse, *de Sancto Stephano*, parle de cette fête comme se célébrant au lendemain de Noël ; il indique aussi la fête de saint Pierre et saint Paul dans l'oraison funèbre de saint Basile. Cf. aussi le martyrologe syriaque de Wright. Saint Sophrone, qui est un témoin de grande autorité pour l'Eglise de Jérusalem, assigne à la fête de saint Pierre et saint Paul la date du 28 décembre, comme le calendrier syriaque. Saint Astère d'Amasée nous parle de la fête de saint Etienne. La fête des saints Innocents, qui est postérieure, se retrouve pourtant déjà au Ve siècle.

2. *Constitutions Apostoliques*, V, c. 20. Sévérien de Gabala, dans un sermon prononcé à Jérusalem vers la fin du IVe siècle sur les Apôtres, a un texte éloquent en faveur de la primauté de saint Pierre. *Severiani sermones*, ed. Aucher, p. 137.

3. La fête se célébrait soit au 30 novembre, soit au 9 mai.

Il y avait encore la fête des Machabées, qui avaient à Antioche une église dans laquelle saint Grégoire de Nazianze a prêché son fameux sermon, et dont le culte était très populaire en Occident et en Orient au IVe et au Ve siècle. Un voyageur du VIe siècle, qui nous a donné déjà une indication importante au sujet de la fête de Noël à Jérusalem, Cosmas Indicopleustes, nous dit que le jour où l'on célèbre en général la Noël, c'est-à-dire sans doute le 25 décembre, l'Église de Jérusalem célèbre la fête de David et celle de l'apôtre Jacques[1].

Ce sont là à peu près tous les saints qui avaient au IVe siècle un culte public dans les églises orientales. Mais qui nous dit que Silvia ne faisait pas mention de quelque autre nom? Dans un passage de son récit et comme par hasard, elle nous parle d'un martyr jusqu'ici inconnu de la ville de Carrhes en Mésopotamie, Helpidius, dont la fête se célébrait avec une

Cf. les actes de son martyre dans Woog, *Presbyterorum et diaconorum Achaiæ de martyrio S. Andreæ*, Lipsiæ, 1749, ou Gallandi, I. La translation de son corps à Constantinople en 359 avait donné un nouvel essor à son culte.

1. Le calendrier syriaque fait mention de saint Jacques au 27 décembre en même temps que de saint Jean. Cosmas Indicopleustes (ap. Montfaucon, *Collectio Nova*, II, 195) : « Ἱεροσολυμῖται.... τῇ γέννᾳ μνήμη· ἐπιτελοῦσι τοῦ Δαυὶδ καὶ Ἰακώβου τοῦ Ἀποστόλου· οὐ πάντως καὶ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ τῶν δύο τελουτησάντων... »

grande solennité[1]. Nous savons aussi par elle que lorsque ces fêtes des martyrs tombaient un mercredi ou un vendredi, on ne jeûnait pas ; il y avait sans doute aussi oblation, comme le voulait la coutume générale.

1. *Peregrinatio*, p. 69. Cette fête se célébrait le 9 des calendes de mai.

VI

LA DISCIPLINE DU JEUNE. LES HEBDOMADIERS ET LES APOTACTITES

VI

LA DISCIPLINE DU JEUNE. LES HEBDOMADIERS ET LES APOTACTITES

Silvia ne mentionne que le jeûne du carême et celui du mercredi et du vendredi de chaque semaine. Ce dernier remonte à la plus haute antiquité ; il est attesté dès les temps apostoliques ; on appelait ces jours-là *stations*, le jeûne se prolongeait jusqu'à None, et il y avait généralement réunion liturgique [1]. Nous avons dit déjà en quoi consistait à Jérusalem d'après Silvia le jeûne du carême. Mais il nous reste à parler de ces intrépides jeûneurs, les *hebdomadiers*, qui, en carême, s'abstiennent de toute nourriture durant la semaine entière. Ils prennent le dimanche leur unique repas après la communion vers onze heures, et ils jeûneront avec la plus inflexible rigueur

1. La διδαχῆ τῶν Ἀποστολῶν (VIII, 1) ; le pasteur d'Hermas (*Simil.*, V, 1) ; Tertullien, *de jejun.* 14, etc. Cf. Thomassin, *Jeûnes*, p. 145, 148 ; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, I, 111 suiv. ; Duchesne, *Origines du culte*, p. 219.

jusqu'au samedi suivant ; encore ce jour-là ne rompront-ils le jeûne que pour un unique repas après la communion, comme le dimanche [1].

Silvia parle aussi des *apotactites*, hommes ou femmes ; c'étaient des moines connus pour leurs principes d'extrême sévérité [2]. Non seulement en carême, mais durant toute l'année, ils ne mangent qu'une fois par jour, quand ils mangent. Ceux de ces apoctatites qui ne peuvent faire une semaine complète de jeûne comme les hebdomadiers, ont la consolation de faire une demi-semaine ; ils mangent le jeudi ; ceux qui ne peuvent faire la demi-semaine font deux jours. Il en est qui vont jusqu'à manger une fois par jour, le soir. Chacun du reste, dit Silvia, fait comme il peut, *unusquisque ut potest facit*. Cette réflexion est dictée par la plus sage discrétion ; comme chacun agit dans la mesure de ses forces, la bonne volonté est égale chez tous ; on ne loue pas celui qui fait davantage, on ne blâme pas celui qui

1. *Peregrinatio*, p. 87, 88.

2. Cf. plus haut, p. 37, où nous avons vu que Silvia employait souvent ce mot comme synonyme de *monachi* ou *monazontes*. Rien n'indique qu'elle les considérât comme hérétiques. Il est certain pourtant que plusieurs professaient les erreurs manichéennes et furent condamnés comme tels par Théodose en 381 et 383 (*Cod. Theod.*, l. XVI, tit. V, *de hæreticis*, l. VII et l. 11). Cf. *Peregrinatio*, p. 74-75.

fait moins. Chez les anciens maîtres de la vie spirituelle, nous trouvons de très sages conseils dans le même sens. Ces jeûnes prolongés qui exténuaient le corps, n'étaient pas sans danger pour l'âme ; une sorte d'émulation s'établissait parfois parmi les jeûneurs ; la vanité y trouvait son compte, et celui qui jeûnait le plus était quelquefois celui qui se sanctifiait le moins. De là les plaintes ou les conseils que nous lisons dans saint Jérôme ou dans Cassien.

Silvia n'est pas le première à nous parler de cette coutume. Saint Denys d'Alexandrie, au IIIe siècle, saint Epiphane au IVe et d'autres encore, mentionnent aussi les jeûneurs d'une semaine, ceux d'une demi-semaine ou de deux jours. On appelait ces jeûnes accumulés, *superpositions* [1].

En dehors de ces jeûnes consistant dans l'absence complète de nourriture, il y avait encore la *xérophagie*, qui revient à peu près à ce que nous appelons abstinence ; elle était plus ou moins complète. Celle dont nous parle Silvia était fort rigoureuse, car

1. S. Denys, *Ep. canon.* ch. I. Cf. aussi Migne, XXXIII, 1037, note de Touttée. S. Epiph. *Expositio fidei*, n. 22 ; S. Augustin, *de Mor. Ecclesiæ*, XXXIII ; et surtout le passage de saint Jérôme, à propos d'Asella : « *Quæ quum per omnem annum jugi jejunio pasceretur, biduo, triduoque sic permanens (absque ullo cibo), tum vero in quadragesima navigii vela pandebat, omnes pene hebdomadas vultu lætante conjungens.* » (Ep. XXIV, n. 4.)

elle excluait toute espèce de mets, en dehors d'un peu de farine et d'eau [1]. Mais il y avait une abstinence beaucoup moins sévère qui consistait à ne s'abstenir que de vin et de chair. C'est celle dont parle saint Cyrille ; saint Jérôme, que l'on n'accusera pas de mollesse, permet le pain, les légumes, les fruits, les poissons [2].

De Pâques à la Pentecôte, comme nous l'avons dit, personne ne jeûne: c'est ce que Silvia nous affirme, d'accord avec saint Epiphane et plusieurs autres Pères. Ce temps était considéré comme un temps de fête et de joie [3].

Pour la Pentecôte, on a cru à tort que Silvia parlait d'un jeûne spécial. Il nous semble qu'elle ne parle que de la coutume générale de toute l'année pour le jeûne, qui reprend ses droits après la Pente-

1. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Eglise*, Ire partie, ch. XX.

2. S. Jér. *ad Lætam ; de instit. filiæ; ad Demetr., de virg. servanda;* Constit. apost. l. V, c. XVIII ; S. Cyrille, catéchèse IV, 27. Cf. sur ces différents points : Launoy, *de Cibis jejun.*, Opera II, pars II, 666 ; Berthelet, *Traité historique de l'abstinence de la viande* (Rouen, MDCCXXXI), p. 41 et suiv., et Thomassin, *Jeûnes*, p. 63-73.

3. *Peregrinatio*, 88. Quelques-unes de ces abstinences, restes du manichéisme et d'une fausse conception du monde et de la matière, étaient condamnés par l'Eglise. Cf. concile d'Ancyre, *canons apost.* 45, et la note de Gamurrini, *Peregrinatio*, p. 88.

côte[1]. On jeûnait le mercredi et le vendredi et à certains autres jours, mais jamais le samedi ni le dimanche ; le samedi pour honorer le repos de Dieu au jour du sabbat, et le dimanche, jour de la résurrection du Christ. C'est la vieille coutume, sanctionnée par les constitutions et canons apostoliques ; l'Eglise occidentale fit au contraire, de bonne heure, du samedi un jour de jeûne, et ce fut entre les deux Eglises une des causes de discussion.

1. Jam autem de alia die quinquagesimarum omnes jejunant juxta consuetudinem sicut toto anno, quisque prout potest, excepta die sabbati et dominica, qua nunquam jejunatur in iisdem locis. Nous traduisons : A partir du lendemain de la Pentecôte, on jeûne selon la coutume du reste de l'année, c'est-à-dire on reprend la coutume du jeûne suspendue durant le temps de Pâques, etc. Un jour de jeûne le lundi de la Pentecôte est en effet inconnu à l'antiquité. Cf. Thomassin, *Traité des Jeûnes*. Cependant saint Léon parle d'un jeûne au temps de la Pentecôte : « Jejunium vernum in Quadragesima, *æstivum in Pentecoste*, autumnale in mense septembri, brumale mense decembri celebramus. » Cf. *sermo* 7 et aussi S. Aug., *sermo* 358, 5.

VII

LES CATÉCHUMÈNES. SILVIA ET LES CATÉCHÈSES DE S. CYRILLE DE JÉRUSALEM

VII

LES CATÉCHUMÈNES. SILVIA ET LES CATÉCHÈSES DE S. CYRILLE DE JÉRUSALEM

Une autre question sur laquelle Silvia répand une vive lumière, c'est celle des catéchumènes. Quoique la discipline fût la même partout dans ses grandes lignes, elle comportait bien des variétés dans les points de détail. Le temps du catéchuménat, le nombre des catéchèses, leur objet, les conditions d'admission, n'étaient pas les mêmes dans toutes les Eglises [1]. Celle

1. Pour ne citer que quelques exemples, en Occident, l'objet des catéchèses était l'oraison dominicale et le *Credo ;* à Jérusalem et dans certaines églises elles roulaient sur le *Credo;* dans d'autres seulement sur le *Pater ;* quelquefois le *Credo* était commenté en deux ou trois conférences; en d'autres églises le nombre des conférences était plus grand, etc. Cf. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhund.* (Tubingue, 1871) et dom Touttée dans Migne, *P. gr.*, t. XXXIII, p. 145 suiv. Les catéchèses de saint Cyrille que nous avons, sont très probablement de l'année 348. Voyez la démonstration de dom Touttée qui écarte les dates postérieures ou antérieures que l'on avait proposées (Migne, *l. c.*, p. 154). Dans tous les cas, il n'y a que peu d'années de différence entre saint Cyrille et Silvia, et les usages n'avaient pas eu le temps de se modifier sensiblement.

de Jérusalem avait pour ses catéchumènes une vigilance toute spéciale. Ce qui donne plus d'intérêt aux détails que nous pouvons recueillir dans la *Peregrinatio* sur ce sujet, c'est qu'ils nous permettent d'éclairer le texte de saint Cyrille et de fournir sur ses catéchèses des notions que ses anciens interprètes, malgré leur érudition, ne pouvaient soupçonner. Quant aux auteurs plus modernes, ils n'ont pas encore songé à étudier la *Peregrinatio* à ce point de vue[1].

Silvia comme saint Cyrille ne connaît que deux catégories dans les catéchumènes : les *audientes* ou *écoutants*, qui composent la première classe, et les *electi* ou *compétents*, qui sont arrivés au second degré de l'initiation chrétienne. Du reste, il est prouvé aujourd'hui qu'il n'a jamais existé parmi les catéchumènes que ces deux catégories ; les autres classes, *flentes*, *prostrati* ou *orantes*, que l'on a imaginées, ne reposent que sur des textes mal interprétés[2].

1. Th. Plitt, *de Cyrilli hieros. orationibus quæ exstant catecheticis* (Heidelberg, 1855) et Kluck, *der Katechumenat nach dem heilige Cyrill von Jerusalem* (*Katholik*, 1878, II, 132-149), sont antérieurs ; mais le docteur Mader, qui a publié en 1891 son ouvrage que nous avons déjà cité, ne fait même pas allusion à la *Peregrinatio : Der heil. Cyrillus, Bischof von Jerusalem in seinem Leben u. seinem Schriften.*

2. C'est la thèse établie par Mayer, *Gesch. des Katechumenats*

Silvia ne s'occupe pas de la catégorie des *audientes*. Ces catéchumènes n'étaient pas soumis à toutes les sévérités de la loi chrétienne; néanmoins ils vivaient de la vie des fidèles, et dans leur compagnie, assistaient à presque tous les offices, sauf la synaxe eucharistique, et jouissaient des privilèges de la fraternité chrétienne. Plusieurs s'accommodaient si bien de cette vie qu'ils attendaient la vieillesse ou la menace d'une mort prochaine pour se faire initier et baptiser. Il n'est pas rare de rencontrer, dans les conciles et les Pères de l'Eglise de cette époque, des plaintes assez vives contre cet abus.

Pour entrer dans la catégorie des compétents qui se préparaient directement au baptême, il fallait avoir passé un certain temps parmi les *audientes*. Le concile d'Elvire, qui contient toute une législation au sujet des catéchumènes, exige deux ans de stage dans les cas ordinaires, trois ans pour ceux qui ont été flamines ou prêtres des dieux. Les constitutions apostoliques exigent trois ans dans tous les cas[1].

u. der Katechese, et par Funk (*Theol. Quartalschrift*, 1883, p. 41), thèse moins nouvelle du reste qu'on ne l'a cru. Dom Touttée l'enseigne déjà : *De catechesibus Cyrilli*, apud Migne, *P. gr.*, t. XXXIII, 143 suiv. Cf. cependant les observations de Probst sur cette thèse : *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau, 1886, p. 6, et *Katechese u. Predigt*, 1884, p. 99, et Mader, *l. c.* p. 140, 141.

1. *Concil. Illib.*, c. 4, 9, 29, 42, 45, 68, etc. Cf. Duguet, *Con-*

Celui qui a rempli cette condition préalable et qui veut passer dans la classe des compétents, donne son nom au commencement du carême. Un prêtre inscrit ce nom sur un registre ; cette inscription qui était faite solennellement constituait un engagement sérieux; en temps de persécution elle pouvait devenir pour le catéchumène la cause de graves dangers. Sous Dioclétien les persécuteurs, pour atteindre sûrement les chrétiens, se procurèrent quelquefois à prix d'argent ces matricules. Ceux des chrétiens qui, trahissant leurs frères, livrèrent ainsi ces cahiers aux bourreaux, furent appelés *traditeurs*, et l'Eglise les frappa des mêmes peines que les autres traditeurs qui avaient livré les saintes Ecritures ou les vases sacrés [1].

Saint Cyrille dans sa procatéchèse nous parle aussi de cette cérémonie de l'inscription [2]. Il nous dit

férences ecclésiastiques, t. I, 18e dissertation. Ce concile, d'après l'opinion la plus commune, se tint au commencement du IVe siècle ou à la fin du IIIe. *Constit. apost.*, VIII, 32. Sur ces flamines cf. Duchesne : *Le Concile d'Elvire et les flamines chrétiens* (Mélanges Rénier).

1. *Concil. Arel.* c. XIII. « De his qui Scripturas sacras tradidisse dicuntur, vel vasa Domini, vel *nomina fratrum suorum*, placuit nobis... ut ab ordine cleri amoveantur... »

2. Ἐισῆλθες · κατηζιώθης · ὄνομα σοὺ ἐνεγράφη... Μιᾶς μητρὸς γεγόνατε ὑιοὶ καὶ θυγατέρες, οἳ ἀπογραφέντες. Migne, t. XXXIII, 340 et 353.

formellement, d'accord avec Silvia, qu'elle avait lieu le premier dimanche de carême, et non le second, comme quelques auteurs l'ont pensé, ni le troisième et le quatrième, comme c'était la coutume chez les Latins[1].

Le lendemain les catéchèses commencent. On pose la chaire de l'évêque au milieu de l'église du Golgotha[2]. Les prêtres s'asseyent de chaque côté sur des

1. *Peregrinatio*, p. 104 ; S. Cyrille, *procat.* (Migne, *P. gr.*, t. XXXIII, p. 333, note 3). Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, 2e éd. v° *catéchuménat*, indique à tort le 2e dimanche. Ce qui a été une cause d'erreur pour lui, pour Touttée et pour quelques autres, c'est, comme nous l'avons déjà dit, que dans le compte des quarante jours de Carême, ils ont oublié de défalquer les samedis.

2. Gamurrini (*Peregrinatio*, p. 95, note 2) pense que cette chaire n'était autre que celle de saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, conservée dans l'église de Sion. L'hypothèse n'est pas invraisemblable. Pierre Diacre, qui l'emprunte sans doute à Silvia, comme il lui a emprunté tant de traits, dit à ce propos: « *In ecclesia vero quæ dicitur sancta Sion est thronus Jacobi fratris Domini.* » *De locis sanctis*, apud Gamurrini, p. 118. Sulpice Sévère dit la même chose dans la vie de saint Martin (éd. de Prato, I, 389). On sait aujourd'hui avec quel soin on conserva dans certaines églises les chaires des premiers fondateurs. Sur la chaire de saint Marc, cf. Secchi, *La cattedra alexandrina di san Marco evangelistae martyre in Venezia*. Venise, 1853, in-4°. Sur celle de saint Pierre à Rome, de saint Ambroise à Milan, de saint Maximien à Ravenne, cf. *Real Encyclopädie* de Kraus au mot Kathedra. Celle de saint Jacques à Jérusalem a été certainement conservée longtemps. Eusèbe, *H. E.* VII, 1.

sièges, et les clercs restent debout. On amène un à un les *compétents*, les hommes avec leurs pères ou parrains, et les femmes avec leurs mères ou marraines .

L'évêque procède alors à un examen de la vie et de la conduite de celui qui se présente. Il interroge ses voisins : « Est-il de bonne vie ? Obéit-il à ses parents ? n'a-t-il pas quelque autre vice ? » S'il est prouvé, par devant témoins, qu'il est honnête, l'évêque prend son nom ; sinon on l'invite à se retirer et à ne se présenter que lorsqu'il sera corrigé. Toute la procatéchèse de saint Cyrille n'est guère qu'un commentaire de ces paroles de l'évêque ; il énumère tous les motifs humains qui pouvaient pousser un catéchumène à se faire affilier à l'Eglise, et il exhorte ses auditeurs à n'apporter à cette initiation que de saintes dispositions et de salutaires pensées [2].

1. Il est déjà question des parrains et des marraines dans saint Justin, *de orth. quæst.* 156, dans Tertullien, *de bapt.*, 18, dans saint Augustin, *serm.* 116, 163, 219, etc. Ils sont appelés *offerentes*, *sponsores*, *compatres*, *fideijussores*, *susceptores*, *patres et matres*. C'est de ces derniers termes que se sert Silvia. Cf. aussi sur ce point la dissertation de Schuler, *de susceptoribus*, in-4°, 1688.

2. On peut voir aussi dans les canons de saint Hippolyte récemment commentés par Achelis, que des coutumes analogues régnaient à Rome pour la réception des catéchumènes. *Texte und Unters.*, VI 4. p. 76 seq.

Pendant les quarante jours de jeûne qui les séparent encore de Pâques, c'est-à-dire tous les jours sauf les samedis et les dimanches, le matin à l'Anastasie, après l'office des Matines (Laudes), ils sont exorcisés par les clercs avant la catéchèse [1]. Saint Cyrille nous dit en quoi consistait cet exorcisme; l'exorciste soufflait trois fois à la face du catéchumène, et le prêtre touchait ses oreilles et ses narines en récitant des prières. Les hommes étaient séparés des femmes. A Antioche la catéchèse précédait l'exorcisme; mais à Jérusalem, Silvia et saint Cyrille sont d'accord pour nous dire que la catéchèse ne venait qu'après l'exorcisme [2].

La chaire de l'évêque est alors placée dans l'église du Golgotha. Les catéchumènes se rangent tout autour, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre, ayant auprès d'eux leurs parrains et leurs marraines et ceux du peuple qui veulent y assister, mais les fidèles seulement; les catéchumènes de la première

1. On a nié quelquefois, mais sans motif suffisant, que cet exorcisme eût lieu chaque jour. Cf. Plitt *de Cyrilli hieros. orationibus.* Heidelb., 1855, p. 138. Le texte de Silvia est formel.

2. *Peregrinatio,* 105; Cyrille, *Catéch.* I, 9 et *procat.* n. 9 et n. 14 (Migne, l.c., p. 160); S. Jean Chrysostome pour l'usage d'Antioche, Ia *ad illumin.* Il est certain d'après le passage de Silvia et quoi qu'en aient pensé dom Touttée et d'autres auteurs, que la catéchèse avait lieu chaque jour comme l'exorcisme.

classe ne sont pas admis, parce que les mystères ne doivent pas leur être révélés. Saint Cyrille dans sa procatéchèse recommande à ses auditeurs de ne pas livrer à ces catéchumènes le secret des instructions [1].

En quel lieu se donnaient les catéchèses ? La question restait obscure malgré toutes les recherches auxquelles on s'était livré ; il était réservé à notre document de faire aussi la lumière sur ce point. Dom Touttée combat par d'excellentes raisons ceux qui croyaient que ces fameuses catéchèses avaient été prêchées soit dans le vestibule du baptistère, soit sous les portiques de la basilique ; mais son système topographique étant erroné, il pense que c'est dans l'église de la Résurrection que saint Cyrille a prononcé tous ses discours durant le carême, et que les catéchèses mystagogiques ont été données dans l'intérieur même de la grotte du Saint-Sépulcre [2]. Mais l'évêque seul pouvait pénétrer dans la grotte du Saint-Sépulcre ; il eût été du reste matériellement impossible d'y introduire tous les catéchumènes.

Le texte de Silvia, qui d'ailleurs cadre avec les allusions topographiques de saint Cyrille, nous amène à

1. Cf. sur ces différents points dom Touttée, qui donne exactetement les mêmes détails que Silvia d'après les catéchèses de saint Cyrille (Migne, *l. c.*, p. 159 et 895 note 1.)

2. Migne, *l. c.*, p. 129, 130, 157, 159 et 855.

une autre conclusion. Les catéchèses avant Pâques ont été prêchées dans l'église du Golgotha, selon Silvia. Dans les catéchèses qui précèdent Pâques, saint Cyrille fait sans cesse allusion « à ce lieu sacré et bienheureux du Golgotha dans lequel nous sommes maintenant rassemblés... à ce rocher du Golgotha sur lequel nous sommes... à ce Golgotha trois fois saint dans lequel on ne doit jamais se rassasier d'entendre parler des trophées du Seigneur », etc.[1]. Ce n'est qu'après Pâques, toujours d'après Silvia,

1. Migne, *l. c.*, pp. 468, 472, 517, 688, 776, 800, 820, 924. Cependant il faut avouer qu'il y a sur ce point dans saint Cyrille un passage qui, au premier abord, fait difficulté. Dans la XIVe catéchèse n° 14, il dit : « cette sainte église de la Résurrection dans laquelle nous sommes maintenant réunis... » Or cette catéchèse appartenant à la série de celles qui ont été prononcées avant Pâques, aurait dû être donnée, d'après notre système, non pas dans l'église de la Résurrection, mais dans celle du Golgotha. Dans un autre passage de la même conférence, il a l'air de décrire la grotte de la Résurrection comme l'ayant sous les yeux (n. 9). Il y a là une réelle difficulté qui disparaîtra si l'on veut admettre que ce jour-là saint Cyrille donna, contrairement à l'usage, sa catéchèse dans l'Anastasie ; et comme précisément cette catéchèse roule tout entière sur le sujet de la résurrection, l'exception s'expliquerait sans peine. Ce qui justifie cette hypothèse c'est que dans l'explication du symbole, quand il arrive à l'article sur le Saint-Esprit, il avoue que puisqu'il a parlé du Christ sur le Golgotha, il aurait dû parler du Saint-Esprit dans l'église de Sion, où il est descendu. Mais il n'a pas voulu séparer le Fils du Saint-Esprit, etc. (XVIe catéchèse, n. 4). Il faut remarquer encore que la catéchèse XIVe dont nous avons parlé ci-dessus est

que les catéchèses auront lieu dans l'église de l'Anastasie ou de la résurrection. Saint Cyrille, dans sa XVIIIe catéchèse, la dernière prononcée avant Pâques, dit formellement à ses auditeurs : « Après la synaxe, (il s'agit de la synaxe eucharistique), entrant dans le saint lieu de la Résurrection, vous entendrez d'autres catéchèses, si Dieu le veut [1]. »

précisément celle qu'ont tant invoquée les partisans d'une seule église. « Ce lieu de la résurrection et du Golgotha n'est pas appelé église, comme les autres églises, mais *Martyrium*, témoignage » (XIVe, n. 6). Mais ce passage ne saurait contredire les textes si précis et si formels que nous avons cités en faveur de la distinction des deux églises. Nous ferons observer d'abord que ces paroles sont une interprétation forcée d'un texte d'Ecriture sainte. Le saint docteur veut prouver que le prophète dans ces mots : *In diem resurrectionis in Martyrium* (*in testimonium*), a prévu le lieu même de la résurrection qui devait s'appeler *Martyrium*. L'application est au moins contestable. De plus le titre de *Martyrium* appliqué à une église n'est pas, quoi qu'en dise saint Cyrille, un fait unique. Le mot de *Martyrium* est couramment employé au IVe siècle pour désigner des églises construites sur la tombe d'un martyr. Silvia l'emploie quelquefois dans ce sens. Quant aux deux églises de l'Anastasie et du Golgotha, on disait aussi le *Martyrium* de la résurrection et le *Martyrium* du Golgotha, quoique le terme de *Martyrium* fût employé de préférence pour le Golgotha. Silvia nous fournit elle-même des exemples à l'appui (*Peregrinatio*, p. 64, 69, 75). Le fameux texte de saint Cyrille peut donc s'interpréter dans ce sens : ce lieu de la résurrection et du Golgotha n'est pas appelé église, comme les autres églises, mais Martyrium, Martyrium du Golgotha et Martyrium de la Résurrection.

1. Migne, *l. c.*, p. 1056.

C'est à l'évêque que revenait de droit la charge de faire les catéchèses aux compétents, tandis que les *écoutants* pouvaient être instruits indifféremment par des prêtres, par des clercs ou même par de simples laïques. Il y avait cependant dans bien des églises un *doctor ecclesiæ*, dont les fonctions ne sont pas encore très bien connues, mais qui avait, entre autres charges, celle de catéchiser les catéchumènes du premier degré [1]. On peut remarquer que, parmi les œuvres des anciens écrivains ecclésiastiques, la plupart des catéchèses aux compétents ont pour auteurs des évêques. Il y avait cependant quelques exceptions; il y en eut une en particulier à Jérusalem pour saint Cyrille, qui n'était pas encore évêque au moment où il donna les siennes [2]. Mais il le devint peu de temps après, et il est possible que l'évêque de Jérusalem dont nous parle Silvia fût saint Cyrille, qui n'est mort qu'en 386. L'objet de ces conférences était, nous dit-elle encore, l'explication de la sainte Écriture, depuis la Genèse, d'abord charnellement, c'est-à-dire au sens littéral, puis spirituellement; l'évêque traitait ensuite de la Résurrection et des

1 Sur le *doctor ecclesiæ* ou *doctor audientium*, cf. les canons de saint Hippolyte; *Cypriani epist.* XXIV; Dodwell, *Dissertationes Cyprianicæ*, dissert. VI, p. 107, et Migne, *Patrol. gr.*, XXXII, 144.

2. Voyez les motifs de cette dérogation, Migne, *P. gr.*, t. XXXIII, 38, 131, 133 et 154-155.

choses de la foi. Il est évident que, pendant un si court espace de temps, il ne pouvait donner qu'un résumé très élémentaire de la doctrine.

La catéchèse durait de Prime à Tierce, trois heures environ. C'est bien, en effet, à peu près l'espace de temps que représentent les catéchèses de saint Cyrille. Lui-même s'adresse souvent à son auditoire pour l'encourager, l'exhorter à la patience : « Je crains de vous fatiguer : Que nul ne se lasse... Mon discours se prolonge[1]... »

Après avoir suivi ces catéchèses chaque jour pendant les cinq premières semaines de carême, les compétents reçoivent le Symbole des apôtres. On croit assez généralement que le Symbole n'était pas écrit, mais qu'on l'apprenait par cœur. Pendant la sixième et la septième semaine, l'évêque prenait chaque article du Symbole comme texte et le développait.

Tous les détails que Silvia nous donne ici sont bien conformes aux renseignements que l'histoire nous a conservés sur les catéchèses de saint Cyrille, à la condition d'apporter à leur distribution telle qu'elle a été faite par ses précédents éditeurs certaines modifications qui paraissent s'imposer depuis la découverte du manuscrit d'Arezzo[2].

1. Cyrille, Migne, XXXIII, p. 799. Cf. aussi p. 160.
2. C'est l'édition de dom Touttée qui a été reproduite dans le

Dans l'œuvre de saint Cyrille que nous possédons aujourd'hui, il y a une procatéchèse, dix-huit catéchèses de carême et cinq autres appelées *mystagogiques*. Dom Touttée part de ce principe que la procatéchèse fut prononcée le premier dimanche de carême et les dix-huit autres s'échelonnent dans le cours du carême, qui selon lui, nous l'avons dit, n'est que de six semaines. Son système de classement est du reste ingénieux et bien étudié; plusieurs points restent acquis; mais il semble que sur d'autres il doive être réformé radicalement d'après Silvia[1].

tome XXXIII de la *Patrologie grecque*. Il faut rendre hommage à la science et au labeur si méritoire du savant bénédictin ; son édition est une des meilleures œuvres de l'illustre congrégation à laquelle il appartenait. Aussi la plupart des critiques que nous avons faites ou celles que nous devons faire, ne portent que sur des questions encore insuffisamment connues à cette époque.

1. Voici en résumé ce système : la procatéchèse est au premier dimanche de carême par cette raison que l'affluence et le caractère de l'assemblée indiquent une synaxe dominicale. Les Ire, IIe, IIIe, IVe, Ve catéchèses appartiennent à la première semaine de carême ; les VIe, VIIe, VIIIe à la deuxième ou à la troisième semaine ; la IXe à la troisième semaine ; les Xe, XIe, XIIe, trois jours consécutifs de la troisième ou de la quatrième semaine ; entre la XIIIe et la XIVe il y eut quelques jours d'intervalle (à cause de XIV, 1, *diebus anteactis*) ; la XIIIe appartient à la cinquième semaine ; la XIVe, au lundi de la semaine sainte ; les XVe, XVIe, XVIIe, XVIIIe, aux mardi, mercredi, jeudi, samedi de la même semaine (Migne, *l. c.*, p. 156) ; les cinq catéchèses mystagogiques sont du lundi au vendredi de la semaine pascale.

Pendant les cinq premières semaines de carême, on se le rappelle, les catéchèses roulent sur l'Écriture sainte, sur la Résurrection et sur la foi; il y a des catéchèses tous les jours de six à neuf heures du matin, sauf le samedi et le dimanche. Nous croyons qu'une partie de ces catéchèses de saint Cyrille ont péri; les quatre premières seules et la procatéchèse peuvent appartenir à cette catégorie [1].

La sixième et la septième semaine, d'après Silvia, sont consacrées à l'exposition du *Credo*, article par

Quant aux heures des catéchèses, Touttée pense qu'elles variaient, les unes étaient prononcées durant la synaxe eucharistique, les autres à la fin des vigiles, d'autres de None à Vêpres, les catéchèses mystagogiques vers midi. Il serait facile de faire par le détail la critique de ce système ; plusieurs de ces preuves sont fondées sur des rapprochements assez spécieux, mais ne résistent pas aux objections; quelques-unes de ces remarques sont pourtant justes et doivent être prises en considération. Il y a aussi des réserves à faire, nous le montrerons bientôt, sur le lieu dans lequel Touttée croit que se tinrent les conférences. Les autres auteurs que nous avons cités sur les catéchèses de saint Cyrille, Plitt, Mader, etc., n'ont pas revisé sérieusement le système de Dom Touttée sur ces différents points.

1. La tradition du Symbole avait lieu, d'après Silvia, avant de commencer l'explication de ce document article par article, c'est-à-dire à la fin de la cinquième semaine ou au commencement de la sixième. C'est à la cinquième conférence de saint Cyrille qu'a lieu cette tradition, précisément avant la série des catéchèses sur le symbole. D'après plusieurs allusions de saint Cyrille, on peut prouver que les catéchèses avaient lieu chaque jour ; du moins il est fait allusion à la catéchèse de la veille (Migne, *l. c.*, p. 606,

article. Or, à partir de la sixième catéchèse jusqu'à la dix-huitième, saint Cyrille commente ce symbole article par article. Il y a correspondance parfaite comme on peut le voir par le tableau suivant :

6e catéchèse, lundi		6e semaine
7e — mardi		
8e — mercredi		
9e — jeudi		
10e — vendredi		
11e — samedi		
12e catéchèse, lundi		7e semaine
13e — mardi		
14e — mercredi		
15e — jeudi		
16e — vendredi		
17e — samedi		
18e catéchèse, dimanche des Rameaux.		

Cette dix-huitième catéchèse qui reste hors de la série, est celle de la reddition ou récitation du Symbole; il y est fait allusion dans le corps

691, 730). Pourtant, p. 825, il est parlé de la conférence précédente comme ayant eu lieu *diebus anteactis*. Mais comme cette catéchèse eut lieu un lundi (d'après le n. 24) et qu'il n'y avait pas de catéchèse le dimanche ni le samedi, les termes *diebus anteactis* peuvent s'entendre de la conférence du vendredi.

de la conférence [1]. Or Silvia nous dit précisément que cette cérémonie s'accomplissait le dimanche des Rameaux. Nous avons omis le dimanche précédent, car d'après son témoignage, d'accord avec celui de saint Cyrille, il n'y avait pas catéchèse le dimanche [2]. On a vu que dans notre système les catéchèses se terminent le dimanche des Rameaux. Silvia nous dit en effet qu'il n'y en avait plus durant la semaine sainte à cause de la longueur des offices. Ce système a donc l'avantage d'établir une concordance exacte entre Silvia et saint Cyrille.

Il y a cependant deux difficultés que nous ne dissimulerons pas. D'après Silvia, il n'y aurait pas eu de catéchèses le samedi ; nous avons pourtant été obligé

1. Migne, l. c., 1043. Touttée met cette catéchèse au samedi saint, mais sans autre preuve que des analogies trompeuses.

2. C'est ce que dom Touttée avait déjà reconnu ; mais il n'est pas toujours resté fidèle à son système. Saint Cyrille dans ses catéchèses fait allusion à des discours prononcés le dimanche, mais c'étaient des sermons qui s'adressaient à tout le peuple et non pas des catéchèses : « Vous m'avez entendu parler dimanche à la synaxe sur le sacerdoce du Christ à propos du texte *Sacerdos secundum ordinem Melchisedech.* » Cf. Migne, 679, AB. Ce sermon ne se retrouve pas dans les œuvres de saint Cyrille. Ailleurs il dit : « Je devrais vous parler de l'Ascension à propos de l'article *Ascendit in cœlum*; mais hier dimanche j'en ai parlé dans l'assemblée en expliquant l'évangile du jour sur l'Ascension. » (Migne, 855-858.) Touttée se demande quel est ce dimanche ; d'après notre hypothèse, c'est celui de la Passion.

de compter une catéchèse le samedi de la 6e et de la 7e semaine. On peut expliquer cette divergence en disant ou bien qu'il y aurait eu, de l'année 348, date des catéchèses de saint Cyrille, à l'année 386 ou 388, époque à laquelle écrivait Silvia, des changements de détail ; ou bien que Silvia, quand elle nous dit au commencement du carême qu'il n'y a pas de catéchèse le samedi, ne nous parle que des cinq premières semaines.

Une difficulté plus sérieuse est que la XIVe catéchèse de saint Cyrille a dû être prononcée un lundi, tandis que dans notre supputation elle tombe un mercredi [1]. Sur ce point encore, un changement a pu se produire. Nous n'avons pas prétendu, au reste, établir un calcul d'une absolue rigueur. Mais il nous semble que dans son ensemble le système que nous venons d'exposer est celui qui se rapproche le plus de la vérité, et qu'il éclaire d'un jour nouveau l'œuvre de saint Cyrille [2].

1. Migne, *l. c.*, p. 856 : « Ἀλλ' ἡ τοῦ Θεοῦ χάρις ᾠκονόμησε πληρέστατά σε ἀκοῦσαι, κατὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, τῇ χθὲς ἡμέρᾳ κατὰ τὴν Κυριακὴν κατ' οἰκονομίαν τῆς θείας χάριτος, ἐν τῇ συνάξει, etc. »

2. Il y a parmi les œuvres des Pères un certain nombre de catéchèses sur le Symbole que l'on peut comparer à l'œuvre de l'évêque de Jérusalem ; par exemple celles de Rufin, de saint Augustin, de saint Pierre Chrysologue, de Maxime de Turin, de

Revenons au récit de Silvia. Pour la reddition du Symbole au dimanche des Rameaux, l'évêque vient à l'église du Golgotha [1]. On place sa chaire dans l'abside derrière l'autel. Alors un à un les hommes avec leurs parrains, les femmes avec leurs marraines, viennent lui réciter le Symbole. L'évêque leur dit : « Pendant ces sept semaines vous avez été instruits de toute la loi des Ecritures, et aussi de la foi, de la résurrection de la chair et de quelques autres points. Mais, étant encore catéchumènes, vous ne pouvez entendre les mystères plus profonds, à savoir le baptême. Après le baptême, pendant les huit jours qui suivent Pâques, vous serez initiés après la messe, dans l'église de la Résurrection, aux mystères les plus secrets [2]. » C'est à peu près dans les mêmes termes que saint Cyrille annonce aux catéchumènes les catéchèses qu'il leur fera entendre durant la semaine pascale,

Fauste de Riez, de Césaire d'Arles, de Fulgence de Ruspe, de Nicétas d'Aquilée (Maï, *Coll. Nova*, III, 332), de saint Ambroise (*Explanatio symboli ad initiandos*) dans Maï, *Scriptor. vet.*, Romæ, 1833, que l'on croyait de Maxime de Turin, restituée à saint Ambroise par Caspari, *Quellen z. Gesch. der Taufsymbol.* II, 50-58 et 64-65. Au sujet de la formule du Symbole employée par saint Cyrille dans ses catéchèses, cf. dom Suitbert Baümer *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, p. 93.

1. Dans certaines églises la reddition du Symbole a lieu un autre jour, assez souvent le jeudi saint.

2. *Peregrinatio*, p. 107.

« Dans les catéchèses de ces jours de carême nous ne vous avons pas tout dit, nous avons laissé de côté certaines choses. Mais voici qu'approche le jour de Pâques où vous serez illuminés dans le Christ par le baptême de la régénération ; nous vous enseignerons alors ce qui convient à ce nouvel état... Nous entrerons dans le saint des saints, nous aborderons dans ces catéchèses mystagogiques l'explication des mystères qui s'y accomplissent... Puis nous vous expliquerons les mystères des cérémonies du baptême et de la réception du Saint-Esprit, les mystères de l'autel du Nouveau Testament, nous vous dirons comment il faut vous conduire afin de jouir de la vie éternelle [1]. »

1. XVIIIe catéchèse, n. 32, 33; XIXe (1re mystagogique), n. 11. Les deux premières catéchèses mystagogiques ont pour objet le baptême ; la troisième, la confirmation ; la quatrième et la cinquième, l'Eucharistie. Quelques auteurs supposent qu'il y avait une sixième mystagogique pour le samedi *in albis*, catéchèse que saint Cyrille semble annoncer dans la dernière de celles qui ont précédé le baptême (XVIIIe, 33). Mais par ailleurs il dit dans la cinquième catéchèse mystagogique qu'il a couronné l'édifice, que l'œuvre est achevée ; de plus, d'après Silvia, il n'y a pas de catéchèse le samedi. On peut comparer cette partie de l'œuvre de saint Cyrille aux catéchèses adressées aux néophytes par saint Gaudence de Brescia, saint Augustin *ad infantes*, saint Ambroise *de mysteriis*, et *de sacramentis*, etc. Parmi les œuvres des anciens Pères grecs, nous n'en possédons aucune sur ce sujet, en dehors de celle de saint Cyrille.

Silvia continue en nous disant que pendant la semaine pascale, chaque jour après que l'office est terminé dans l'église du Golgotha, vers midi, on va dans l'église de la Résurrection au chant des hymnes. On dit une oraison, l'évêque bénit les fidèles, il se place dans la grotte et expose les mystères du baptême. Les fidèles et les néophytes sont seuls admis à ces conférences ; on ferme les portes de l'église afin que nul n'y pénètre durant ce temps. L'exposition des mystères de la foi (baptême, confirmation, Eucharistie) est accueillie par les néophytes avec de telles acclamations que leurs voix sont entendues au dehors [1]. Saint Cyrille, saint Jean Chrysostome, saint Augustin font foi aussi, dans leurs catéchèses aux néophytes, de ces cris, de ces trépignements, de ces acclamations joyeuses [2].

La seule langue que l'on parlât officiellement dans ces discours et dans les offices liturgiques, était le grec, nous dit encore Silvia. Mais elle ajoute qu'il y avait des gens parlant le syrien (syro-chaldéen); les catéchèses de l'évêque et les lectures de l'office étaient interprétées en syriaque. Il y avait aussi des Latins ne comprenant aucune de ces deux langues ; mais les

1. *Peregrinatio*, p. 106-107.
2. Saint Cyrille, XIIIe catéchèse, n. 23.

frères et les sœurs leur traduisaient dans leur langue les discours des prêtres ou les textes liturgiques [1].

Après cette longue étude sur la liturgie de Jérusalem au IVe siècle, on nous permettra d'indiquer quelques conclusions générales. Nous retrouvons dans cette Église un fonds commun à toutes les liturgies antiques, des éléments identiques qui appartiennent manifestement à une liturgie primitive, et dont les vestiges subsistent à travers les âges. C'est par ces analogies nombreuses que les liturgies diverses trahissent leur unité d'origine. Ce fonds commun est composé en partie de certaines pratiques empruntées au culte mosaïque ou au rituel des synagogues, récitation et chant des psaumes, lectures de la Bible, prières du jour et de la nuit, en partie d'éléments d'origine purement chrétienne, la cène ou synaxe eucharistique, les souvenirs de la vie, de la passion, de la mort et de la résurrection du Sauveur.

En dehors de ces traits communs à toutes les liturgies, celle de Jérusalem possède un caractère très spécial : c'est l'importance qu'y prend l'élément

1. Pour l'église de Bethléhem, saint Jérôme nous dit que les louanges du Christ étaient chantées en diverses langues. Le témoignage de Silvia prouve qu'à Jérusalem le grec était employé à l'exclusion de toute autre.

topographique. Elle est une liturgie locale et, si l'on peut dire, autochtone. Il semble qu'elle se soit développée en grande partie sous l'influence des souvenirs attachés à la crèche de Bethléhem, au mont des Oliviers, au Golgotha, à la grotte du saint Sépulcre, à la chapelle de la Vraie Croix, au Cénacle ; c'est le pèlerinage quotidien, la *liturgie des Lieux saints*.

Or on sait que depuis Hadrien, c'est-à-dire depuis le commencement du second siècle, jusqu'à Constantin, les souvenirs chrétiens étaient enfouis sous la terre, et la trace même en paraissait perdue. A moins donc de prétendre que la liturgie de Jérusalem avec ses attaches topographiques remonte au commencement du second siècle, assertion qu'il serait difficile, nous semble-t-il, d'appuyer sur des preuves positives dans l'état actuel de nos connaissances, ce serait au IVe siècle que cette liturgie, au moins pour toute la partie locale de ses rites, aurait sa date d'origine. C'est là un fait d'une grande importance pour l'histoire de la Liturgie ; c'est une donnée chronologique sérieuse dans une histoire où, comme le savent les archéologues et les liturgistes, les données chronologiques sont si rares.

De Jérusalem cette liturgie s'est répandue peu à peu dans les autres provinces chrétiennes qui ont adopté une partie de ses usages.

Ce qui a dû encore frapper le lecteur dans la narration de Silvia, c'est l'influence singulière exercée par la liturgie sur les fidèles de Jérusalem. Il semble que l'on assiste à un drame vivant dont les spectateurs suivent toutes les phases avec un intérêt soutenu et toujours grandissant, qui va parfois jusqu'à l'angoisse. Les fidèles prennent part aux cérémonies qui retracent la vie et la mort du Sauveur sur les lieux mêmes qui en ont été les témoins ; ils en saisissent facilement le sens ; ces rites parlent en même temps à leurs yeux et à leurs cœurs. Aujourd'hui que les événements dont les Lieux saints furent le théâtre ont reculé dans le lointain des âges, que plusieurs de ces rites ont disparu, que d'autres sont venus s'y ajouter, que quelques-uns peuvent sembler faussés par une série de transformations inconscientes, le sens liturgique s'est émoussé. Pour tous ceux qui ne savent pas, au moyen de l'histoire et de l'archéologie, reconstituer cette liturgie antique, les cérémonies n'ont plus un sens bien précis ; ce sont des symboles dont ils ont perdu la clef.

Ce qui donne une valeur singulière, au point de vue liturgique, au récit de Silvia, c'est qu'elle nous fait revivre pour un moment dans ce milieu, elle nous rend toute vive l'impression de ces grandes scènes liturgiques. Quand elle prit la plume à Cons-

tantinople pour fixer sur le papier ses souvenirs, elle ne pensait qu'à édifier ses sœurs bien-aimées, « lumière de son âme », comme elle les appelle, à les consoler dans leur monastère des bords du Rhône. Et c'est jusqu'à nous, hommes du XIXe siècle, que son manuscrit, conservé par une copie de la bibliothèque du Mont-Cassin, est parvenu comme un écho à peine affaibli de la vie religieuse et liturgique de Jérusalem au IVe siècle.

APPENDICES

I

TABLEAU DES LECTURES DE L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS LA *PEREGRINATIO*

Dans notre travail sur la *Peregrinatio*, nous avons noté certains rapprochements entre les lectures faites à Jérusalem au cours de l'office, et celles que l'on récitait à la même époque dans d'autres églises. Mais nous n'avons pas eu la prétention d'épuiser le sujet. Nous donnons ici le tableau de toutes les lectures indiquées par Silvia, afin de rendre plus facile l'étude de cette question.

Les dimanches ordinaires, *lecture de l'Évangile de la Résurrection*, à l'office des vigiles.

Pour la fête de la Purification, Luc II, 22.

Le samedi de Lazare (samedi avant les Rameaux), Jean XI, et Jean XII, 1-12.

Dimanche des Rameaux, Matth. XXI.

Mardi Saint, office du soir, Matth. XXV, 3, 4.

Mercredi Saint, office du soir, *Trahison de Judas.*

Jeudi Saint, office du soir, Matth. XXVI, 38, ou Marc XIV, 36.

Jeudi Saint, la nuit, Luc XXIII, 41.

Vendredi Saint, la nuit, Matth. XXVI, 40.

Vendredi Saint, la nuit, Luc XXII, 48.

Samedi Saint, au matin, *comparution du Christ devant Pilate.*

Samedi Saint, après-midi, Matth. XXVII, 57, ou Jean XIX, *apparition aux disciples.*
Pâques, après-midi, Luc XXIV, *apparition aux disciples.*
Dimanche de Quasimodo, Jean XX, *apparition à saint Thomas.*
Pentecôte, Actes des apôtres I, 1-12, et *évangile de l'Ascension.*

II

LA LECTURE DE LA PASSION

D'APRÈS SILVIA ET LE *DIATESSARON*

Il nous semble résulter des termes qu'emploie Silvia au sujet de la lecture de la Passion, que cette lecture se tirait tantôt de l'un, tantôt de l'autre évangile, mais qu'on n'avait pas à Jérusalem, comme en certaines églises, un récit unique, dans lequel étaient fondus et accordés les quatre évangélistes, selon la forme de *diatessaron*, employée depuis Tatien et même avant lui. Si l'on en croit l'abbé Martin, la forme de lectionnaire non harmonisé, et c'est le cas de la liturgie de Jérusalem d'après Silvia, cette forme remonterait à l'époque antérieure à Tatien (*Revue des questions historiques*, XLIV, p. 31). Car depuis Tatien, les liturgistes auraient eu l'habitude de combiner les textes évangéliques. Mais cette thèse est loin d'être prouvée. Il semble, d'après un passage de saint Augustin, que le saint docteur fit à Hippone un essai de diatessaron pour la Passion (Sermon 232, *Patr. lat.* t. XXXVIII, col. 1108).

La remarque que nous avons faite au sujet du lectionnaire de Silvia ruine aussi par certains côtés l'hypothèse

de Savi (*Revue biblique*, II, 326 seq.). Selon lui, dans l'Eglise syrienne, jusqu'au commencement du ve siècle, on lisait dans la liturgie les évangiles harmonisés selon le *diatessaron* de Tatien. Au ve siècle, on aurait substitué dans les deux fractions de l'Eglise syrienne occidentale et orientale, les évangiles séparés, à l'ouvrage de Tatien ; sauf peut-être pour le récit de la Passion où l'on garda le *diatessaron*.

III

LE MANUSCRIT DE LA *PEREGRINATIO*

Le manuscrit contient en même temps que la *Peregrinatio* de Silvia, deux ouvrages inédits de saint Hilaire, son traité *de Mysteriis* et trois hymnes [1]. Il est écrit sur parchemin et se compose de trente-sept feuillets. Les caractères appartiennent à l'écriture connue en paléographie sous le nom de bénéventine ou longobardo-cassinienne, qui fut en usage en Italie et en particulier au Mont-Cassin, du neuvième au douzième siècle [2]. Après un examen attentif du manuscrit, le savant bibliothécaire a reconnu qu'il n'est pas tout entier de la même main. Les quinze premiers feuillets qui comprennent les ouvrages de saint Hilaire diffèrent par l'orthographe, l'écriture et la disposition des lignes, des vingt-deux der-

1 Nous nous permettrons de renvoyer sur ce point à notre article sur *les écrits de saint Hilaire de Poitiers, Revue du Monde cathol.*, 1er février 1888.

2. On trouvera un spécimen de cette écriture dans la 1re édition de M. Gamurrini.

niers feuillets renfermant le voyage aux Lieux saints. Néanmoins les deux rédactions paraissent dater à peu près de la même époque, le milieu du onzième siècle.

Aux caractères du manuscrit d'Arezzo, M. Gamurrini pressentit qu'il pouvait avoir une origine étrangère, et il n'a rien négligé pour arriver à établir sa provenance. Ses recherches patientes, servies par une habile érudition, l'ont amené à des résultats intéressants qu'il expose dans son introduction. Aucun catalogue connu de manuscrits ne mentionne le traité de saint Hilaire et ses hymnes, ni la *Peregrinatio ad loca sancta*, sauf un catalogue de la bibliothèque du Mont-Cassin, composé vers 1532. En remontant dans l'histoire de la célèbre abbaye, M. Gamurrini découvre que, en 1070, un de ses bibliothécaires, Léon d'Ostie, a cité dans sa Chronique les deux écrits de saint Hilaire ; et son successeur Pierre Diacre, dans son livre des *Lieux saints*, a fait de larges emprunts à la *Peregrinatio*. Il demeure donc à peu près certain que le manuscrit a été composé dans ce monastère. Après la mention au catalogue de 1532, on en perd la trace. Vers 1650, un abbé du Mont-Cassin, le savant Angelo de Nuce, qui fouilla tous les manuscrits de la bibliothèque et en dressa l'inventaire, ne parle pas de celui qui nous occupe.

Mais pendant qu'il disparaît au Mont-Cassin, on le voit apparaître sur un autre point. Angelo de Constantia, voyageur érudit qui visita un grand nombre de bibliothèques d'Italie, s'arrêta à Arezzo vers 1788, et dans la bibliothèque d'un monastère de cette ville, l'abbaye des Saintes-Flore-et-Lucille, il trouva notre manuscrit et en fit mention dans son voyage scientifique [1]. Du reste, il n'eut pas le temps

1. *L'odeporico nell' archivio stor. per le Marche e l'Umbria*, vol. II, p. 557.

de l'étudier et il ne semble pas se douter du trésor qu'il laissait à exploiter à des chercheurs plus habiles.

Reste à expliquer maintenant comment du Mont-Cassin ce volume est venu à Arezzo. Il faut remarquer que l'abbaye de Sainte-Flore d'Arezzo entretenait d'intimes relations avec celle du Mont-Cassin, si bien que des abbés du Mont-Cassin purent devenir abbés de Sainte-Flore. Ce fut le cas d'Ambroise Rostrellini, qui, de 1599 à 1602, fut abbé du Mont-Cassin et se retira ensuite dans l'abbaye ombrienne où il exerça la même charge en 1610.

M. Gamurrini conjecture avec beaucoup de vraisemblance que ce fut le savant abbé qui transporta le manuscrit dans sa nouvelle abbaye, sans doute en vue d'une édition ; mais il fut prévenu par la mort, qui arriva en 1611. Notre intéressant *codex* n'était pas au bout de ses pérégrinations. En 1810, Napoléon chassa les religieux de Sainte-Flore : une partie de leurs manuscrits et de leurs livres fut dispersée, l'autre fut recueillie dans la bibliothèque de la confrérie de Sainte-Marie. De ce nombre était le document en question, qui malheureusement a perdu quelques-uns de ses feuillets à travers les péripéties de son voyage. C'est là que le bibliothécaire actuel a eu la bonne fortune de le découvrir[1]. Il en a fait une étude approfondie, dont il a consigné les conclusions dans divers articles et dans une communication à la conférence d'archéologie chrétienne dirigée par M. de Rossi, séance du 10 mai 1885[2].

1. Ce manuscrit est inscrit dans le catalogue sous le n° VI, 3.
2. Le premier article est intitulé : *I Misteri e gl' inni di S. Ilario vescovo di Poitiers ed una peregrinazione ai luoghi santi del quarto secolo.* Le second : *Della inedita peregrinazione ai luoghi santi.* Ils ont paru tous les deux dans les *Studii e documenti di storia e diritto, anno II*, 1884, et *anno III*, 1885.

IV

LA DATE DU VOYAGE ET SON AUTEUR

Le style, la latinité, la description du pays et des mœurs, à défaut d'autres renseignements, nous transporteraient au quatrième ou au cinquième siècle. Mais on peut préciser la date à l'aide de certains indices qui se trouvent dans le texte même de la relation.

L'auteur a vu Edesse ; d'après sa narration, nous constatons que l'église de Saint-Thomas qu'il y a visitée, était encore séparée du tombeau de cet apôtre [1]. Or, en 394, le tombeau fut transporté dans l'église par un évêque du nom de Cyr, et il y est demeuré depuis ce temps [2]. D'autre part, l'évêque de Carrhes [3] dit à notre voyageur que la ville voisine de Nisibe et le pays de Hur sont *maintenant* au pouvoir des Perses [4]. Mais nous savons que la domination des Perses ne s'étendit sur ces contrées qu'après la malheureuse campagne de Julien l'Apostat et la paix désastreuse de Jovien, en 363. C'est donc après 363 et avant 394 qu'a eu lieu ce voyage.

Il est facile de resserrer encore ces limites extrêmes. On voit, d'après maints passages du récit, que l'Orient, au moment où notre voyageur le parcourt, jouit d'une paix profonde après une persécution. Il parle des églises rétablies, des monastères partout florissants, des con-

1. Gamurrini, *Sancti Hilarii Tractatus... et sanctæ Silviæ Peregrinatio*, p. 64.
2. Assemani, *Bibl. Orient.*, I, 399.
3. Ville de Mésopotamie au sud d'Edesse.
4. Gamurrini, l. c., p. XXVII et 71.

fesseurs qui ont autrefois souffert pour le Christ, et qu il a le bonheur de visiter. Evidemment, cette persécution ne peut être que la persécutien arienne de Valens, qui dura de 364 à 378.

Enfin, l'évêque d'Edesse dont nous parle l'auteur, est précisément un de ces confesseurs de la persécution précédente. Dans la série des évêques de cette église, on ne trouve que saint Euloge à qui s'appliquent les renseignements qui nous sont donnés ici, et cet évêque est mort en 387 ou 388. C'est donc définitivement dans cet espace de dix années (378-388) qu'il faut placer le pèlerinage en Orient [1]. M. Gamurrini, d'après une identification dont nous parlerons bientôt, fixe plus positivement la date de 385 à 388, car le voyage a duré trois ans. De retour à Constantinople et avant de rentrer dans sa patrie, notre pèlerin a écrit ses impressions de voyage, et il est facile de voir, à la précision du détail et à un certain décousu dans le récit, qu'il n'a guère fait, dans sa rédaction, que recopier les notes prises au jour le jour durant ses pèlerinages [2].

La date fixée, est-il possible de savoir à qui nous devons ces pages intéressantes ? Les premiers feuillets du manuscrit, qui, sans doute, nous eussent renseignés sur ce point, ont péri Par ailleurs il n'existe, que nous sachions, aucune allusion à cet ouvrage dans les écrivains anciens. Au onzième siècle, Pierre diacre, le premier

1. On a vu qu'au cours de notre étude sur la liturgie de Jérusalem, nous donnions plusieurs autres preuves en faveur de cette date. Cf. aussi plus haut, page 5.

2. *Ibid*, p. xxxv. — Nous laisserons de côté, comme moins concluantes, quelques autres preuves que l'éditeur apporte pour fixer la date de la *Peregrinatio*, par exemple la loi du secret que l'écrivain observe rigoureusement, ce qu'il dit des moines apotactites, l'usage qu'il fait de la version italique, etc.

qui en ait fait usage, se contente d'en copier des passages dans son livre *De locis sanctis*, sans rien nous apprendre sur l'auteur. Nous pouvons cependant suppléer en partie à ce silence par les renseignements que nous puiserons dans l'ouvrage lui-même.

Nous apprenons, d'abord, que l'auteur est une femme qui écrit pour ses compagnes formant une communauté de vierges ou de saintes femmes. Elle les appelle mes sœurs vénérables, ma lumière, lumière et maîtresses de mon âme. Même dans cet accent de tendresse fraternelle qui règne d'un bout à l'autre du récit, on sent le ton d'une douce autorité ; il est bien vraisemblable que celle qui parle est à la tête du monastère. Cette hypothèse acquiert une nouvelle apparence de vérité par ce fait que, dans le catalogue de la bibliothèque du Mont-Cassin, rédigé en 1532, un des manuscrits, qui paraît être le nôtre, commençait par ce mot *Abbatissa*, abbesse, terme qui désignait sans doute l'auteur du voyage.

Ce point une fois admis, on s'explique plus facilement le nombreux cortège de moines, de clercs et d'autres compagnons de route qu'emmène avec elle la voyageuse, et les honneurs extraordinaires qu'elle reçoit partout. Les moines, les prêtres, les évêques, avec leur clergé, vont à sa rencontre, l'entourent avec un empressement mêlé de respect, la reçoivent avec honneur dans les églises et les sanctuaires, la comblent de présents et lui fournissent tous les renseignements dont elle a besoin. Enfin, on met à sa disposition une escorte de soldats pour les passages dangereux du désert. Si donc elle ne jouit pas de ce titre d'abbesse, il faut du moins accorder que son mérite personnel, ses vertus ou son rang lui donnent droit à une considération exceptionnelle.

Une autre particularité que nous permettent d'établir divers passages de ce récit, c'est que la noble dame habite les Gaules. Son langage trahit une origine provinciale ; dans son livre, écrit du reste sans prétention littéraire, mais non sans agrément, les termes d'une latinité étrangère ou populaire abondent [1]. Ce n'est pas ainsi que parlent et qu'écrivent les dames de la haute société romaine correspondantes de saint Jérôme. Il lui arrive aussi plusieurs fois de comparer ce qu'elle voit dans les contrées qu'elle traverse, aux pays et aux choses de la Gaule, comme pour se faire mieux comprendre de ses sœurs. En face de la mer Rouge, elle dit que, malgré son nom, ses eaux sont aussi transparentes et aussi froides que celles de l'Océan, et que les poissons qu'on y trouve sont de même espèce et de même goût que ceux de la mer d'Italie (la Méditerranée) [2]. En arrivant en Mésopotamie, à la vue de l'Euphrate, elle écrit à ses sœurs : « Qu'il me suffise de vous dire que cet Euphrate est un grand fleuve, large, et je dirais presque terrifiant, car il court avec impétuosité comme le Rhône, et peut-être encore l'Euphrate est-il plus grand [3]. » L'évêque d'Edesse en la

1. Au point de vue philologique, la découverte de M. Gamurrini fournit une importante contribution pour les études sur le latin populaire. Contentons-nous de relever en passant les expressions suivantes : *De via campsare* (p. 53), *plicavimus nos ad mare* (p. 45), *nos traversare habebamus* (p. 36), *perexire* (p. 41, 53), *ivens* pour *iens* (p. 90) ; *hispatium* pour *spatium* (p. 53), *suso* ou *susu* pour *sursum* (p. 58, 100), *a pisinno* dans le sens de *a puero* (p 50), *prode* illis est (p. 49), *fietur* (p. 93), etc ; les termes grecs *cata mansiones*, *apudactitæ* (ἀποτακτῖται), *nerrola*, *ascitis*, etc La syntaxe de l'auteur n'est pas moins particulière et tout aussi éloignée du latin classique.

2. Ce passage est rapporté par Pierre diacre (*Peregrinatio*, p. 139).

3. *Peregrinatio*, p. 63.

recevant s'étonne de son long voyage et lui dit : « Je vois, ma fille, que votre piété vous a fait entreprendre ce projet difficile de venir des extrémités de la terre jusqu'ici [1]. » Ces termes désignent bien une des contrées les plus éloignées d'Occident : la Gaule, l'Espagne ou la Bretagne.

D'après ces données et quelques autres de moindre importance, M. Gamurrini n'a pas hésité à conclure que notre voyageuse ne serait autre que la sœur de Rufin d'Aquitaine, vénérée dans l'Église sous le nom de sainte Silvia ou Silvania. Rufin est ce ministre qui, sous Théodose et Arcadius, joua en Orient un rôle considérable ; tour à tour préfet du prétoire, maître des offices et consul, il aspira à l'empire et fut renversé par une émeute. L'histoire nous apprend de sa sœur, qu'elle était, comme lui, originaire d'Aquitaine [2] ; elle consacra à Dieu sa virginité et mena une sainte vie. Palladius nous en parle, dans son histoire lausiaque, comme d'une femme respectable, très avancée dans la connaissance des saintes Ecritures, et qui passait les jours et les nuits à étudier les commentaires d'Origène, de Piérius, de Grégoire et autres saints docteurs ; elle fit le voyage de Jérusalem et d'Égypte par Constantinople et fut en relation avec Rufin d'Aquilée, Palladius, saint Gaudence, évêque de Brescia, saint Paulin de Nole, et probablement avec saint Cyrille de Jérusalem, saint Jérôme et les saintes Paule, Mélanie et Olympias, la diaconesse si célèbre dans l'his-

1. *Ibid.*, p. 66, et *Studii e documenti di storia e diritto.* Anno VI, p. 159.

2. Rufin, né à Elusa (Eause, dép. du Gers), était de basse extraction et ne dut son élévation qu'à son habileté. Ses ennemis prétendaient même qu'il avait pour père un misérable cordonnier. (Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. V, p. 771.)

toire de saint Jean Chrysostome [1]. Les analogies entre sainte Silvia et l'auteur de la *Peregrinatio* ont paru suffisantes à M. Gamurrini pour établir qu'il ne fallait voir en elles qu'une seule et même personne [2].

On pourra objecter sans doute que ces traits de ressemblance entre les deux personnages sont assez peu caractéristiques. La profession de la vie parfaite, la dévotion, le zèle pour l'étude de la sainte Ecriture, n'étaient pas choses rares à cette époque, et dans la seule correspondance de saint Jérôme, on peut citer plusieurs saintes femmes des Gaules et même d'Aquitaine, à qui conviendraient tous ces traits [3]. Les pèlerinages aux Lieux saints d'Egypte et de Palestine étaient fréquents alors dans les Gaules, particulièrement chez les personnes de qualité, et l'itinéraire était à peu près le même pour tous les pèlerins [4]. Il est assez étonnant aussi que dans ce long récit on ne rencontre pas la moindre allusion à Rufin, son frère, ou à d'autres personnages que sainte Silvia a connus, et qu'à son retour elle s'arrête en Italie,

1. *Histor. Lausiaca*, c. 143, 144. — M. l'abbé Léonce Couture, dans la *Revue d'Aquitaine*, t. I, avait déjà, en 1856, consacré à sainte Silvia une intéressante étude dans laquelle il a réuni les rares détails que l'histoire nous fournit sur cette sainte femme.

2. M. C. Kohler, dans la *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, t. XLV, p. 150, a proposé Galla Placidia, fille de l'empereur Théodose le Grand. Mais l'identification de M. Gamurrini a été plus généralement acceptée. Ajoutons que M. Léonce Couture, dans un autre article de la *Revue de Gascogne*, t. XXVIII, p. 457 (1887), promet de donner bientôt de nouvelles preuves à l'appui de l'hypothèse de M. Gamurrini. Nous ne croyons pas que cette promesse ait encore été tenue.

3. S. Hieron. ep. LXXV, CXX, CXXI. — Migne, *Patrol. lat.*, t. XXII.

4. En l'an 333 avait été composé, à l'usage des pèlerins des Gaules, l'Itinéraire connu sous le nom d'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem*, qui allait de Bordeaux à Constantinople par voie de terre, et traversait l'Asie Mineure. Silvia a suivi cette route dans son voyage.

au lieu d'aller rejoindre ses sœurs dans son monastère des Gaules, comme elle l'avait promis. Néanmoins, en l'absence d'indications plus précises, il faut bien nous contenter pour le moment de cette hypothèse, qui a pour elle quelque vraisemblance et qui, dans tous les cas, est des plus séduisantes.

V

LES VOYAGES DE SILVIA [1]

1° *Voyage au Mont Sinaï et dans la terre de Gessen.*

Une lacune de quelques pages nous prive du récit d'un premier voyage que Silvia avait fait en Egypte et dans la Thébaïde, après avoir vu déjà Jérusalem, Bethléhem, Hébron et la Galilée. Dans tous ces pays, elle s'arrête de préférence aux endroits consacrés par quelque souvenir biblique ou par la présence des apôtres et des saints, et visite les solitaires [2]. Au moment où son récit commence, elle est parvenue dans la presqu'île sinaïtique et se dispose à faire l'ascension de la « sainte montagne de Dieu ». Ses pieux guides l'avertissent que la coutume des pèlerins est de réciter une prière dès qu'ils aperçoivent le Sinaï. Elle n'a garde d'y manquer.

1. Dans cet appendice nous ne nous arrêterons pas à discuter les difficultés que pourrait soulever tel ou tel passage du texte. Nous ne donnons que les notes strictement nécessaires pour suivre cette partie du récit de la *Peregrinatio*.

2. On peut suppléer à cette lacune par le récit de Pierre diacre, qui a fait des emprunts continuels à la *Peregrinatio*, et par des allusions de celle-ci à un voyage antérieur.

Avant d'arriver au Sinaï, on traverse une grande vallée, probablement celle d'el-Rahah. C'est là que Moïse, gardant les troupeaux de son père, eut la vision du buisson ardent. Mais la caravane continue sa marche, pour ne s'arrêter qu'au retour dans ces lieux sanctifiés.

Silvia décrit très minutieusement l'aspect du pays. La « montagne de Dieu » comprend un groupe de collines très élevées, plus hautes, dit-elle, qu'aucune de celles que j'ai vues jusqu'ici. Au milieu se dresse le sommet sur lequel Dieu s'est révélé à son serviteur Moïse, et qui domine de beaucoup toute la chaîne de montagnes. C'est ce point qui est appelé proprement le Sinaï, encore que ce nom soit donné par extension à tout le groupe [1].

Le samedi soir, on arriva au pied de la montagne. Il y avait là un monastère et une église desservie par un prêtre ; nos voyageurs y furent reçus avec beaucoup d'empressement et y passèrent la nuit [2].

Le lendemain, dimanche, au petit jour, on se mit en marche avec le prêtre et les moines qui s'étaient joints au cortège. L'ascension ne fut rien moins que facile. Il

1. Les géographes modernes hésitent, on le sait, sur l'emplacement de la montagne où fut promulguée la loi. M. Gamurrini ne tranche pas la question. La description de Silvia semble convenir bien plutôt au Djebel Katherin et au Djebel Mousa qu'au Serbal. Le Djebel Katherin ou montagne de Sainte-Catherine, le plus haut sommet du groupe sinaïtique, s'élève à 2,599 mètres. Non loin de là se dressent les constructions du fameux monastère de Sainte-Catherine. Le témoignage de sainte Silvia prouverait que la tradition, qui place sur ce sommet la promulgation de la loi mosaïque, ne date pas de Justinien, comme on l'a répété trop souvent. Pour les autres détails, la description de notre sainte cadre bien avec les observations des explorateurs modernes. (Cf. Elisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. IX ; *l'Asie antérieure*, p. 714 et 718 ; Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, II, 468, 3e édit.)

2. Il résulte d'une indication donnée plus loin dans la *Peregrinatio* qu'on était dans les premiers jours de janvier.

fallut escalader toutes les collines l'une après l'autre. Or, remarque la voyageuse, on ne les monte pas en suivant des courbes, ou, « comme nous disons, en colimaçon, » mais en ligne droite, par des chemins escarpés, et on les descend de même, jusqu'à ce qu'on arrive au Sinaï, qui occupe le centre [1]. Notez qu'il a fallu laisser les montures dans la plaine. Enfin, « avec le secours du Christ notre Dieu, » et aidée par les prières des saints qui l'accompagnaient, elle arriva, le désir qu'elle avait de voir la montagne où était descendue la majesté de Dieu lui faisant oublier la fatigue. Il était 11 heures du matin.

Nos pèlerins trouvèrent une église assez petite, car le sommet de la montagne était lui-même trop étroit pour permettre une grande construction. Le prêtre qui la desservait accourut aussitôt au-devant d'eux. C'était un vieillard vénérable qui avait d'abord mené la vie de moine ou, comme on disait dans le pays, d'ascète [2]. D'autres prêtres et des moines qui habitaient sur les flancs de la montagne, vinrent se joindre à eux. On ouvrit le Pentateuque et on lut tout ce qui a trait à Moïse, dans le lieu même où ces événements merveilleux s'étaient accomplis. On fit ensuite la prière et il y eut le sacrifice et la communion [3]. Avant de sortir de l'église, les prêtres lui donnèrent des *eulogies* ou présents, qui consistaient en fruits recueillis par eux-mêmes. Le Sinaï présentait partout un sol rocailleux sur lequel aucun arbre ne pous-

1. A peu près vers la même époque, un moine gaulois, Postumien, dont le voyage, décrit par saint Sulpice Sévère (*Dialog.*, l. I, c. III, XVII, etc.), offre plusieurs points de comparaison avec celui de Silvia, avait reculé devant l'ascension du Sinaï comme impossible.

2. Silvia écrit toujours *ascitis* comme elle entendait prononcer.

3. L'auteur, qui observe rigoureusement la loi du secret, ne se sert que des mots *oblationem facere, communicare.*

sait; mais au pied de la montagne et dans les environs coulait un petit ruisseau, qui arrosait les jardins formés auprès du monastère, et cultivés avec beaucoup de soin par les moines.

On sortit alors de l'église et on fit le tour des murs pour contempler le paysage sous tous ses aspects. L'air était d'une transparence parfaite ; un immense panorama se déroulait sous les yeux des pèlerins ravis. Les collines que l'on avait gravies le matin avec tant de peine n'apparaissaient plus maintenant que comme de petits monticules. Au loin l'Egypte, la Palestine, la mer Rouge, le pays des Sarrasins et même Alexandrie et la Méditerranée. C'est du moins ce qu'affirmaient ceux qui entouraient notre voyageuse, mais elle semble avoir quelque peine à le croire, quoique venant d'un pays où l'hyperbole est permise.

Les pèlerins, qu'aucune fatigue ne rebutait, redescendirent le Sinaï pour gravir l'Horeb. Là s'était retiré le prophète Hélie lorsqu'il fuyait la présence du roi Achab. Il y avait une église près de la caverne où avait vécu l'homme de Dieu et de l'autel de pierre sur lequel il avait offert un sacrifice. On fit l'oblation, et après une longue prière on lut les chapitres du livre des Rois qui se rapportaient à ces événements. Car les pèlerins ne manquèrent jamais dans tous les lieux qu'ils visitèrent de lire les passages de l'Ecriture correspondants. Ainsi faisait sainte Paule dans son pèlerinage aux Lieux saints, comme nous l'apprend saint Jérôme [1].

L'heure avançait ; il fallait songer au retour, d'autant

1. *Epitaph. Paulæ.* — Il y a bien d'autres traits de ressemblance entre les deux voyageuses, la réception qui leur est faite, leur manière de voyager, les pays qu'elles visitent, etc.

plus que l'on devait visiter, en descendant, d'autres lieux sanctifiés auprès desquels on avait passé le matin. Après avoir prié à l'endroit où Aaron se tenait avec les soixante-dix vieillards lorsque Moïse reçut la loi de Dieu, nos voyageurs descendirent l'Horeb.

Le buisson où Dieu parla à Moïse était situé au milieu d'un jardin devant une église. Quand les pèlerins y arrivèrent, il était trop tard pour faire l'oblation. Aussi, après les prières et lectures d'usage, moines et pèlerins s'établirent dans le jardin et y passèrent la nuit. Le lendemain de grand matin, on pria les prêtres de faire l'oblation, et l'on repartit, toujours escorté par les moines qui montrèrent à la pieuse femme et à ses compagnons l'endroit où les Hébreux campèrent pendant que Moïse était sur la montagne ; celui où fut élevé le veau d'or, encore marqué par une grande pierre ; sur un rocher non loin de là, Moïse avait brisé les tables de la Loi ; ici le veau d'or fut brûlé ; ce torrent est celui que Moïse fit couler miraculeusement pour abreuver le peuple ; voici la place où la manne et les cailles tombèrent pour la première fois, et celle où fut célébrée la Pâque. Partout s'élevaient des monastères construits pour conserver et vénérer ces précieux souvenirs : Silvia y fut toujours reçue avec honneur par les moines qui s'empressaient de satisfaire à sa pieuse curiosité. Plusieurs d'entre eux que leur âge ou leurs infirmités avaient retenus la veille s'excusèrent de ne l'avoir pas accompagnée jusqu'au Sinaï.

Il fallut enfin quitter cette vallée toute pleine de souvenirs bibliques. On se reposa deux jours à Pharan, puis on prit la route qui traverse le désert en côtoyant la mer Rouge jusqu'à Clysma (Suez). Cette route

s'écartait quelquefois dans l'intérieur des terres, d'autrefois elle passait si près du rivage que les flots de la mer venaient mouiller les pieds des montures [1].

De Suez, Silvia se dirigea sur Péluse pour prendre la route de Jérusalem ; elle traversait ainsi l'antique terre de Gessen (aujourd'hui Ouâdi Toumilât), prenant à rebours le chemin que les Israélites avaient suivi dans leur fuite. La contrée, absolument déserte, était infestée par les Arabes qui pillaient et massacraient sans pitié les voyageurs. Rufin et Mélanie, dans un voyage qui précéda de peu celui de Silvia, avaient eté attaqués par eux et n'avaient échappé qu'à grand'peine. On ne rencontrait plus de monastères qu'auprès des étapes romaines, *mansiones,* où les moines étaient sous la protection des soldats et de leurs officiers. Aussi, à partir de Clysma jusqu'à Arabia [2], sainte Silvia dut se faire accompagner d'étape en étape par un détachement de soldats romains : des clercs et des moines qui étaient avec elle lui indiquaient la route suivie par les Israélites. Quoiqu'elle eût déjà parcouru ces lieux une fois, elle ne pouvait se lasser de les étudier encore, s'enquérant des moindres détails, comparant les renseignements qu'on lui donnait avec le texte sacré de l'Exode et notant soigneusement ses propres observations. Ainsi elle nous fait remarquer que la marche des Hébreux ne fut pas en ligne droite, mais qu'ils obliquèrent tantôt à droite, tantôt à gauche, jusqu'à la mer Rouge.

Arabia, où les pèlerins arrivèrent la veille de l'Epi-

1. *Peregrinatio*, p. 35-46.
2. C'est pour la première fois qu'apparaît la mention de cette localité qui devait être dans les environs de Sawalah, de Tell-el-Kebir ou de Zagazig.

phanie, avait pour évêque un vieillard vénérable, très versé dans les Ecritures, et que Silvia avait rencontré en Thébaïde dans son précédent voyage, car il avait été élevé dans un monastère dès l'âge le plus tendre. Il fit conduite aux voyageurs jusqu'à la plaine où était autrefois Ramessé et qui n'était plus maintenant qu'un désert couvert de ruines. Il leur montra un rocher dans lequel étaient sculptées deux grandes statues qu'il leur dit être celles de Moïse et d'Aaron, faites par les Israélites eux-mêmes ; il y avait aussi un sycomore que l'on croyait planté par les patriarches. On l'appelait, nous dit Silvia, *dendros alethiæ*, c'est-à-dire l'arbre de vérité. Le bon vieillard lui donna quelques autres détails qu'elle consigne dans son journal.

On resta deux jours à Arabia pour célébrer avec l'évêque la fête de l'Epiphanie. Avant de partir, Silvia congédia l'escorte de soldats, car d'Arabia à Péluse passait la grande route publique de l'Egypte, très fréquentée par les voyageurs et les négociants, et où l'on n'avait plus rien à craindre. L'ancien pays de Gessen qu'elle traversait lui parut plus beau qu'aucun de ceux qu'elle eût encore vus. La route court sur les bords du Nil (probablement la branche Bahr-san-el-Hagar) entre des vignobles et des jardins d'une riche culture, pleins de verdure et de fraîcheur [1]. En deux jours on fut à Péluse et là on continua d'étape en étape jusqu'à Jérusalem par la route qui réunissait la Palestine à l'Egypte. Ainsi se termina « au nom du Christ, notre Dieu », le pèlerinage de sainte Silvia au Sinaï [2].

1. Ce pays encore très fertile est couvert aujourd'hui par des champs de cotonniers et ses palmiers passent pour donner les meilleures dattes de l'Egypte. (Elisée Reclus, *le Bassin du Nil*, p. 588.)
2. *Peregrinatio*, p. 51.

2° *Pèlerinage au mont Nébo et dans l'Idumée.*

Après s'être arrêtée quelque temps à Jérusalem, Silvia conçut le dessein d'un pèlerinage à l'est de la mer Morte, afin de visiter le mont Nébo ou Nabau, comme elle l'appelle, du sommet duquel Dieu fit contempler à Moïse la terre promise où il ne devait pas entrer. « Notre Dieu Jésus, dit-elle, qui n'abandonne pas ceux qui espèrent en lui, a daigné me permettre d'accomplir ce dessein [1]. »

Elle prit, cette fois, pour l'accompagner un prêtre, des diacres et quelques frères moines [2]. Elle traversa le Jourdain à l'endroit où s'était accompli le prodige qui permit aux Israélites de le passer à pied sec. On lui montra les vestiges de leurs campements, la place où Moïse écrivit le Deutéronome et celle où le saint patriarche, avant de mourir, bénit une dernière fois son peuple. De même que pour le pèlerinage du Sinaï, après les prières d'usage on lisait les passages correspondants du Deutéronome, on récitait les psaumes se rapportant à la circonstance et on faisait ensuite une dernière prière. « Avec la permission de Dieu, dit la sainte femme, on ne s'est jamais départi de cette coutume. » Du reste, le récit de ce pèlerinage est moins circonstancié que le précédent. A Libiade, petite ville que les voyageurs rencontrèrent au delà du Jourdain, le prêtre de ce lieu, très instruit de toutes les traditions bibliques, se décida à les accompagner, sur la prière de Silvia.

1. *Peregrinatio*, p. 51.
2. Il faut lire sans doute *et diaconibus* au lieu de *de diaconibus*. (*Ibid.*)

Avant d'arriver au Nébo, on trouva un monastère où les ascètes, très nombreux, menaient une vie sainte et mortifiée. Ils offrirent une large hospitalité aux pèlerins, leur accordèrent l'entrée du monastère et leur donnèrent des *eulogies*, « comme c'est l'usage pour ceux que l'on veut recevoir honorablement ». L'église était séparée du monastère par un ruisseau assez large, d'une eau limpide et fraîche. Cette eau sortait d'un rocher voisin ; d'après la tradition des moines, c'était une des sources miraculeusement créées par Moïse.

Plusieurs de ces moines firent, avec les pèlerins, l'ascension du Nébo [1]. L'évêque de Segor, ville au sud de cette montagne, s'était aussi joint à eux. Quoique la hauteur du Nébo soit bien inférieure à celle du Sinaï, les rochers en sont très escarpés et nos voyageurs ne les gravirent pas sans peine. On dut laisser les ânes dans la plaine et s'aider des pieds et des mains pour atteindre le sommet. Là, se dressait encore une petite église. A l'endroit de l'ambon, on remarquait une élévation de terre de la hauteur d'un tombeau ordinaire (*memoria*). Les moines dirent à Silvia que ce n'était pas la sépulture de Moïse, car ce lieu est ignoré par tous les hommes, mais les anges y avaient reposé un moment le corps du serviteur de Dieu. Ils affirmaient savoir cela de leurs anciens, qui le tenaient à leur tour de plus anciens qu'eux.

Après avoir fait dans l'église les prières et les lectures accoutumées, on sortit pour contempler la contrée parcourue par les Israélites avant leur entrée dans la terre de Chanaan. Les prêtres et les moines, qui vivaient de ces

1. Le Nébo, identifié par M. de Saulcy avec le Djebel-Nébâ, compte 714 mètres au-dessus du niveau de la mer. Mislin, *les Saints lieux*, t. III, p. 282.

souvenirs sacrés, se faisaient un plaisir de mettre leurs connaissances au service de leurs hôtes. Ici on voyait le Jourdain se jeter dans la mer Morte; plus au nord, Libiade que l'on avait quitté le matin ; sur l'autre rive du Jourdain, la ville de Jéricho et, plus loin, la terre promise que Moïse avait contemplée de cet endroit même, quelque deux mille ans auparavant ! A gauche, sur les rives de la mer Morte, s'étendait le pays des Sodomites et Segor, la seule des cinq villes qui n'eut pas été engloutie ; quant aux autres, c'est à peine si l'on apercevait quelques ruines [1]. On fit voir aussi à Silvia l'endroit où la femme de Loth fut changée en statue de sel, « mais, dit-elle dans son récit, croyez-moi, mes vénérables sœurs, je ne veux pas vous tromper ; nous avons bien vu l'endroit où le miracle a eu lieu ; mais pas la moindre trace de statue, ni de colonne ; je ne veux pas vous en faire accroire à ce sujet. Mais l'évêque de Segor nous a dit que depuis plusieurs années la colonne avait été couverte par les eaux [2]. »

En passant à droite de l'église [3], les pèlerins avaient devant eux la contrée des Amorréens et Esebon, capitale de Séon, leur roi ; Fogor, capitale des Edomites, et Sasdra, capitale de Og, roi de Basan, que les Israélites eurent à combattre. Entre le Nébo et la mer Morte s'élevait,

1. Sur ce point Silvia partageait une erreur commune de son temps. (Cf. Vigouroux, *les Livres saints et la critique rationaliste*, t. III, 534.)

2. *Peregrinatio*, p. 55. — Saint Irénée et Tertullien disent, après Josèphe et d'autres auteurs, qu'on voyait encore de leur temps cette statue. (Ir. *Adv. Hær.* IV, 51 ; Tert. *de Pallio*, II ; Jos. *Antiq. Jud.*, I, XI.)

3. On peut conjecturer, d'après les termes employés ici, que la façade de l'église regardait l'Occident ; le sanctuaire était à l'Orient.

dans la contrée autrefois occupée par les Moabites, un sommet appelé *agri specula*, d'où le « devin Balaam » bénit les campements d'Israël [1]. Après avoir longuement contemplé tous le pays, les pèlerins descendirent le Nébo et reprirent la route de Jérusalem par Jéricho.

A l'est encore du Jourdain, mais plus vers le nord, s'étend l'Idumée et le pays de Hus, célèbres dans l'histoire biblique par le souvenir du bienheureux patriarche Job [2]. Il y avait là des monastères nombreux dont les habitants venaient fréquemment à Jérusalem. Toujours empressée à recueillir les renseignements géographiques et topographiques qui pouvaient l'éclairer dans l'intelligence des saintes lettres, Silvia se mit en rapport avec eux et elle ne tarda pas, dans ces conversations, à concevoir le désir d'aller, elle aussi, visiter le tombeau du saint homme. Elle eut bientôt réuni autour d'elle une nouvelle troupe de moines, heureux de s'unir à son pieux projet. Nous savons peu de chose de ce pèlerinage, à cause d'une lacune de deux pages qui se rencontre à cet endroit du manuscrit.

De Jérusalem, on s'achemina vers le nord, du côté de la Samarie. Salem ou Sedima se rencontra sur la route [3]. Nos voyageurs ne manquèrent pas d'y vénérer l'endroit où Melchisédech offrit à Dieu son sacrifice symbolique. Le prêtre du lieu accourut au-devant d'eux avec ses

1. Ce lieu n'avait pu encore être identifié. La description si précise de Silvia fournit sur ce point, comme sur bien d'autres de la topographie biblique, des données nouvelles aux explorateurs modernes.

2. Des auteurs modernes placent le pays de Hus dans le Hauran, où l'on trouve aujourd'hui encore un monastère portant le nom de Job, *Deïr Eijoûb*. D'autres le reculent plus vers l'est dans le *El Telloul*.

3. Cf. Victor Guérin, *la Samarie*, t. I, 456.

clercs et les fit entrer dans l'église. C'était un ancien moine, savant dans les Ecritures et dont les évêques voisins rendaient le meilleur témoignage.

Il fit visiter à Silvia les ruines du palais de Melchisédech : au milieu des décombres, on venait encore chercher des matériaux pour les constructions, des pierres, des vieux fers, et on trouvait même quelquefois quelques parcelles d'argent [1]. Quand on eut admiré ces restes vénérables, la pieuse dame cita au prêtre un passage de l'Evangile (Johann. III, 23), dans lequel il est dit de saint Jean-Baptiste, qu'il baptisait à Aennon, près de Salim. Connaissait-on encore cet endroit ? Le prêtre conduisit alors les pèlerins le long d'un petit ruisseau à travers une vallée très fertile jusqu'à un verger, au milieu duquel se trouvait une source d'eau douce [2]. Elle se déversait dans un lac où l'on disait que saint Jean baptisait. Cet endroit s'appelait, nous dit Silvia, *copos tu agiu Johanni*, d'un mot grec qui signifie jardin de saint Jean [3]. Le prêtre leur apprit que c'était un lieu de pèlerinage très fréquenté, que les moines venaient de tous les pays pour se laver dans les eaux du lac. Il ajouta que vers la fête de Pâques, tous ceux qui, dans le bourg de Salem, sont admis au baptême, viennent à cette fontaine pour le recevoir ; le soir, après la cérémonie, on les reconduit à la lumière des flambeaux, avec les moines et les clercs qui disent des psaumes et des antiennes, jusqu'à l'église de Saint-Melchisédec. Le prêtre et les moines qui avaient leurs cellules dans le

1. Lire *feramento* pour *heramento*, p. 59.
2. D'après M. Gamurrini, ce serait *Ain Keroun*, ou *Ain Kaun*, p. 59.
3. Κῆπος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου.

jardin de Saint-Jean, ne voulurent pas laisser partir les pèlerins sans leur offrir en *eulogie* des fruits cueillis dans le jardin de Saint-Jean.

Au delà du Jourdain, que durent encore traverser nos voyageurs, ils vénérèrent les lieux sanctifiés par la présence du saint homme Elie de Thesbé et la caverne où il habita. Il y avait, non loin de là, un monastère qu'un moine s'était construit et dont il semblait être le seul habitant. Silvia pensa que ce n'était pas sans raison qu'il avait choisi ce lieu : car, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, il paraît bien certain que, du moins dans ces pays, l'emplacement d'un monastère devait toujours être consacré par un souvenir biblique. Elle demanda donc à ceux qui l'accompagnaient quelle cause avait porté ce moine à se retirer en ce lieu. On lui répondit que c'était là l'endroit où Elie, au temps de la famine, était nourri par les corbeaux et buvait l'eau du Chorra. La sainte en rendit grâces à Dieu, ainsi que de toutes les merveilles qu'il daignait montrer aux yeux avides de son indigne servante.

C'est à Carnéas, but de son pèlerinage, que Silvia trouva le tombeau du saint homme Job [1]. On lui raconta qu'un solitaire avait un jour quitté son désert et qu'il était venu trouver l'évêque et les clercs, leur enjoignant, d'après une vision céleste, de creuser la terre à un certain endroit. On y trouva, en effet, une pierre sur laquelle était gravé le mot Job. Une église fut construite aux frais d'un tribun à cette place, de façon que l'autel reposât sur les restes du bienheureux. Le lendemain matin,

1. Carnéas ou Astaroth-Carnaïm doit être cherché, d'après le sentiment le plus commun des géographes, à l'endroit appelé *Tel Astereh* (et non à Bostra).

à la prière de la sainte femme, l'évêque fit l'oblation, tous les pèlerins s'unissant au sacrifice. Ils partirent ensuite, munis de la bénédiction de l'évêque, et rentrèrent à Jérusalem par la même voie, rendant grâces à Dieu.

3° *Voyage en Mésopotamie et en Asie Mineure; retour à Constantinople; dernières années de Silvia.*

Trois ans s'étaient écoulés depuis le jour où la noble dame avait quitté sa patrie pour venir à Jérusalem, trois ans pendant lesquels elle avait visité tous les saints lieux de l'Orient, surmontant toutes les fatigues, et guidée par sa foi et son amour du Christ et de ses saints ; et maintenant, elle avait l'intention de retourner dans son pays, auprès de ses sœurs bien-aimées. Suivant l'itinéraire des pèlerins des Gaules, elle devait prendre sa route vers le nord-ouest en longeant les côtes de la Méditerranée juqu'à Tarse et en traversant l'Asie Mineure pour arriver à Constantinople, et de là revenir en Gaules par la Thrace, la Dacie, la Mysie, la Pannonie et les Alpes. Mais, parvenue à Antioche, Silvia voulut voir Edesse, qui n'est séparée de cette ville que par sept étapes. La pensée de visiter les saints moines de Syrie et de Mésopotamie dont on lui avait raconté la vie admirable, de prier sur la tombe de l'apôtre Thomas, enfin, de voir la lettre que l'on disait écrite à Abgare, roi d'Edesse, par Jésus-Christ, exerçait sur elle un puissant attrait auquel elle ne voulut pas résister : « Du reste, dit-elle à ses sœurs, je vous prie de m'en croire, aucun des chrétiens qui viennent aux saints lieux de Jérusalem ne manque de faire ce pèlerinage [1]. »

1. *Peregrinatio*, p. 62.

Elle partit donc d'Antioche, au nom du Christ, notre Dieu, pour Edesse. Sur sa route, elle rencontra Hiérapolis, grande et riche cité sur les bords de l'Euphrate, où elle s'arrêta pour prendre ses dernières dispositions. Les gros bateaux pouvaient seuls tenter la traversée du fleuve, à cause de la rapidité du courant : aussi, malgré sa hâte d'arriver, elle perdit une journée presque entière sur la rive à attendre qu'un de ces bateaux appareillât pour l'autre bord. Enfin elle met le pied sur cette terre de la Mésopotamie après laquelle elle avait tant soupiré. A mi-route d'Edesse se trouve Batanis, ville très peuplée et qui, pour cette raison, possède un soldat romain et un tribun. Il y avait aussi une église dont l'évêque menait la vie monastique et avait confessé la foi, et dans son église, plusieurs tombeaux de martyrs.

Notre voyageuse resta trois jours entiers à Edesse, et son temps ne fut pas perdu, comme on va le voir par la description détaillée qu'elle nous en fait. La ville d'Edesse lui paraît magnifique et vraiment digne d'être la maison de Dieu. Le tombeau de l'apôtre saint Thomas n'était pas encore, comme nous l'avons dit précédemment, réuni à l'église : la sainte alla dès son arrivée y faire les prières qu'elle avait coutume de faire dans tous les saints lieux, et y lut les Actes du martyre de saint Thomas. La ville possédait plusieurs autres tombeaux de martyrs qu'elle visita tour à tour : la plupart de ces *martyria* étaient gardés par des moines ; d'autres solitaires avaient leurs habitations loin de la ville, dans des lieux retirés. L'évêque, moine aussi et confesseur, est probablement le même que saint Euloge [1]. Il aborda très gracieusement

1. *Peregrinatio*, pp. xxxv et 64. — Remarquez cependant que

la pieuse voyageuse, et, la félicitant d'avoir entrepris c long pèlerinage, il ajouta ces mots : « S'il peut vous être agréable, ma fille, de voir les lieux chers à la piété des chrétiens, nous vous les montrerons nous-même. » Elle répondit en remerciant Dieu de cette faveur, et en priant très humblement l'évêque de vouloir bien faire comme il l'avait dit.

Ce fut donc son hôte illustre qui lui servit de cicérone dans la ville. Il la conduisit d'abord au palais d'Abgare, ancien roi d'Edesse, contemporain de Jésus-Christ, et la fit s'arrêter devant deux portraits, statues ou bas-reliefs en marbre d'une éclatante blancheur, dont l'une représentait Abgare, et l'autre son fils Manni ou Magnus [1]. Elle admira sur les traits du père un grand air de dignité et de sagesse. « C'est là, lui dit l'évêque, ce roi Abgare, qui, avant d'avoir vu le Seigneur, a cru en lui comme au Fils de Dieu. » Dans l'intérieur du palais étaient de grands réservoirs d'eau au milieu desquels nageaient des poissons : ces eaux alimentaient toute la ville, car il n'y avait pas d'autre source à Edesse. Mais celles-ci étaient si abondantes, si claires et d'une si douce saveur, que Silvia avoue n'en avoir jamais vu ni goûté de semblables : du palais, elles se précipitaient vers la ville, « comme un fleuve d'argent. »

L'évêque l'ayant conduite auprès de ces bassins, lui

dans la Vie que nous possédons de saint Euloge, il n'est pas fait mention de sa profession monastique.

1. Il s'agit ici d'Abgare III Oukama, roi d'Osroène. Les travaux auxquels ont donné lieu les faits racontés par la *Peregrinatio* sont indiqués dans Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* au mot *Abgare*, et dans Bonet-Maury, *la Légende d'Abgare et de Thaddée et les missions chrétiennnes à Edesse.* « Revue de l'histoire des religions, » nov.-déc. 1887. Cf. aussi Tixeront, *les Origines de l'église d'Edesse et la Légende d'Abgare*, Maisonneuve, 1888.

en raconta l'origine : « Quelque temps après qu'Abgare eut écrit au Seigneur et que le Seigneur lui eut envoyé une réponse par le courrier Ananias, les Perses vinrent assiéger la cité. Abgare se dirigea vers la porte de la ville avec la lettre divine et se mit en prière ainsi que toute son armée, en disant : « Seigneur Jésus, vous nous aviez « promis qu'aucun ennemi n'entrerait dans la ville, et « voici que les Perses nous assiègent ! » Et ce disant, il levait les mains vers le ciel en présentant la lettre divine toute ouverte... Aussitôt, autour de la ville se répandirent des ténèbres si profondes, que les Perses ne purent jamais trouver d'endroit pour pénétrer dans la cité. Ils n'en restèrent pas moins autour des murs durant des mois. Voyant que par aucun moyen ils ne pouvaient venir à bout de la résistance, ils résolurent de prendre les habitants par la soif et détournèrent les cours d'eau qui traversaient la ville. C'est alors que les sources que vous voyez ici, ma fille, jaillirent sur l'ordre de Dieu. Quant aux ruisseaux détournés par les Perses, ils tarirent à ce moment même, si bien que leur armée, privée d'eau, dut se retirer. Et depuis ce temps, reprit l'évêque, toutes les fois que la cité fut assiégée, la lettre divine fut exposée et lue devant les portes, et les ennemis furent repoussés. »

L'évêque lui raconta encore comme quoi le palais d'Abgare était construit, selon la coutume, sur un lieu élevé. A côté, se déployait le camp des soldats, et c'est au milieu même du camp que les sources avaient jailli. Mais le fils d'Abgare, Magnus, construisit un second palais auprès de celui de son père, et les fontaines y furent enclavées. Les deux constructions étaient encore conservées.

Puis l'évêque conduisit Silvia vers la porte par laquelle entra Ananias, le courrier qui rapporta la lettre du Seigneur. L'évêque y fit debout une prière, lut la lettre d'Abgare et la réponse de Notre-Seigneur, puis se remit en prières. Il lui fit encore observer que depuis le jour où Ananias était entré par cette porte avec le divin message, on n'y faisait passer aucun cadavre ni rien d'impur. Le haut palais d'Abgare, le tombeau de sa famille et les autres curiosités de la ville lui furent aussi montrés.

L'évêque d'Edesse lui fit avant son départ un présent auquel elle attacha le plus grand prix. C'était un exemplaire des lettres d'Abgare et de la réponse du Sauveur. « Sans doute, dit Silvia, j'avais bien un exemplaire de ces lettres dans ma patrie, mais celles-ci m'ont paru plus complètes [1]. Et si Jésus notre Dieu me permet de retourner dans ma patrie, je vous les lirai. »

D'Edesse, notre infatigable pèlerine poussa jusqu'à la cité de Carrhes, au sud d'Edesse, habitée jadis par Abraham. Elle y trouva, comme à Edesse, un évêque menant la vie monastique et confesseur de la foi, véritablement saint et homme de Dieu. L'église était hors de la ville, dans le lieu où fut la maison de « saint Abraham », si bien, assura l'évêque, que les fondements de la maison avaient servi de fondements à l'église. Le puits où Rébecca puisait de l'eau quand elle fut rencontrée par

1. Ainsi que le remarque fort justement M. Gamurrini, il courait de ce document des copies qui, comme celle qu'Eusèbe eut sous les yeux, ne contenaient pas les promesses de Notre-Seigneur touchant Edesse. Mais saint Ephrem fait déjà mention de ce passage. (*Peregrinatio*, p. 64, 68.) On doit observer en outre qu'il n'est fait dans le récit de Silvia aucune allusion à la fameuse image d'Edesse, représentant la face de Notre-Seigneur. (Sur ce point, cf. Garrucci, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli*, I, 406.)

Éliézer était tout près de là Il y avait aussi dans l'église le *Martyrium*, ou tombeau d'un saint moine, du nom d'Helpidius. Silvia, qui ignorait la date de la fête, arriva justement à Carrhes le 9 des Calendes de mai (22 avril), la veille de l'anniversaire du martyre. Or, ce jour-là tous les moines et ascètes de la Mésopotamie viennent à Carrhes pour célébrer la fête. C'est le seul jour, avec la fête de Pâques, où ces solitaires quittent leur désert [1]. Aussi la pieuse femme rendit-elle grâces de cette coïncidence qui lui permit de s'entretenir avec tous ces vrais serviteurs de Dieu. Ils quittèrent la ville de nuit, après la fête du saint, pour regagner leur solitude. Sauf quelques moines et quelques clercs, la ville de Carrhes était encore païenne. Néanmoins ces Gentils toléraient volontiers la présence des chrétiens, parce qu'ils vénéraient, comme eux, la maison d'Abraham, les tombeaux de Nachor et de Bathuel et autres souvenirs bibliques.

L'évêque, instruit dans les Ecritures, répondit à toutes les difficultés de Silvia sur divers passages de la Genèse, où il est question du séjour d'Abraham en Mésopotamie. Il voulut aussi l'accompagner jusqu'au puits où Jacob abreuvait les troupeaux de Laban, et jusqu'à la belle et spacieuse église qui consacrait ce souvenir. Autour de l'église s'élevaient de nombreux monastères qu'elle visita avec l'évêque, et où elle fut toujours reçue très honorablement.

Après avoir satisfait sa dévotion dans les lieux habités par les saints de l'Ancien Testament, dont la

1. Silvia fait ici une distinction entre les moines et ces anciens qui vivent dans la solitude et qu'on appelle ascètes (p. 69). C'est la même distinction, semble-t-il, qu'entre cénobites et anachorètes. Cf. ci-dessus p. 37, note 2.

Genèse nous raconte l'histoire, Silvia revint à Antioche, où elle resta une semaine avant de reprendre son voyage. A Tarse, elle fit un nouveau crochet pour visiter le *Martyrium* de sainte Thècle, à trois étapes de Tarse, en pleine Isaurie. L'évêque de Séleucie d'Isaurie était un moine, probablement Maximus, disciple et ami de saint Jean Chrysostome. L'église construite à quelque distance de la cité et le tombeau de sainte Thècle frappèrent Silvia par leur belle architecture ; ils étaient entourés d'un mur pour les défendre contre les incursions des Isaures, population sauvage et pillarde, qui ne fut jamais entièrement soumise. Il y avait néanmoins dans le pays un grand nombre de monastères d'hommes et de femmes[1].

Silvia eut le bonheur de retrouver à la tête d'un de ces monastères de vierges ou d'apotactites, comme on les nommait dans le pays, une diaconesse du nom de Marthana, d'une grande réputation de sainteté, qu'elle avait intimement connue à Jérusalem[2]. Silvia ne manqua pas, à l'occasion de son pèlerinage, de relire les Actes de sainte Thècle. Puis, après deux jours passés dans la compagnie des solitaires et des vierges, elle repartit pour Tarse. De là à Constantinople, le voyage ne présente aucun incident remarquable, et l'auteur ne s'arrête pas à nous le décrire. Elle traversa la chaîne du Taurus, la Cappadoce, la Galatie, la Bithynie, s'arrêta à Chalcédoine, pour visiter le tombeau de sainte Euphémie, et passa le détroit qui la séparait de Constantinople. « Quand j'y fus parvenue, dit-elle, je parcourus les

1. C'est la première fois que la *Peregrinatio* mentionne des monastères de femmes.

2. On ne connaissait jusqu'ici qu'une mention de la diaconesse Marthana, faite par Basile de Séleucie.

églises, les tombeaux des apôtres et des martyrs, si nombreux dans cette ville, ne cessant de rendre grâces à Jésus Notre-Seigneur, qui a daigné étendre sur moi sa miséricorde. De là, mes chères amies, lumière de mon âme, j'ai voulu vous donner ce gage de mon affection (en vous écrivant). Je voudrais encore, au nom de Jésus-Christ Notre-Seigneur, aller en Asie, et visiter Éphèse pour y prier sur la tombe du saint et bienheureux apôtre Jean. Si la vie m'est conservée, je vous raconterai moi-même de vive voix, avec la permission de Dieu, tout ce que j'aurai vu ; ou du moins je vous le manderai par écrit. Pour vous, amies et lumière de mon âme, daignez vous souvenir de moi pendant ma vie et après ma mort [1].»

Après avoir terminé par ces mots le récit de son voyage, Silvia reprend la plume pour décrire en détail à ses sœurs la liturgie de Jérusalem. Cette intéressante narration comprend à elle seule à peu près la même étendue que le récit qui a précédé. C'est elle qui a fait l'objet de notre étude sur la Liturgie de Jérusalem.

S'il faut réellement voir Silvia dans l'auteur de la *Peregrinatio*, nous pouvons compléter par les écrivains du temps l'histoire de ses dernières années. Rufin, alors à l'apogée de sa gloire, retint sa sœur à Constantinople pour lui confier l'éducation de la petite-fille d'Ablavius, préfet du prétoire, Olympias, qui deviendra diaconesse dans cette église de Constantinople, sous l'épiscopat de saint Jean Chrysostome. Quelques années après, le 27 novembre 395, la vie de Rufin se terminait par une de ces tragédies sanglantes, si fréquentes à la cour de Constantinople. Une intrigue de palais, habilement

1. *Peregrinatio*, p. 75-76.

ourdie par le chef des eunuques, Eutrope, renversa le tout-puissant ministre d'Arcadius. Entouré par les soldats de Stilicon, au milieu d'une cérémonie publique, il tomba percé de coups. Sa tête, détachée du tronc, fut promenée au bout d'une pique, tandis que son corps, déchiré en lambeaux, était foulé aux pieds par une populace ivre de colère, qui voulait faire payer à son cadavre les exactions et la tyrannie de l'indigne frère de Silvia. On raconte qu'un soldat coupa cette main qui avait tenu les destinées de l'empire, et alla, par la ville, quêter de porte en porte, avec ce hideux trophée en guise de sébile.

L'épouse et la fille de Rufin se réfugièrent dans une église, asile sacré que devait respecter la haine brutale de la foule. De là, elles purent se retirer à Jérusalem et y terminèrent leur vie ; Silvia les y accompagna sans doute. Nous la retrouvons plus tard en Italie, auprès de saint Gaudence, évêque de Brescia ; elle y mourut quelques années après, et, comme le dit Palladius, de qui nous tenons la plupart des détails que nous avons donnés sur son histoire, « telle qu'un oiseau spirituel, elle traversa la nuit de cette vie et s'envola vers le Christ pour recevoir les récompenses éternelles. » Gaudence plaça son corps dans le tombeau qu'il s'était préparé pour lui-même dans l'église appelée l' « Assemblée des saints », à cause du grand nombre de ses reliques, et c'est là que sa précieuse dépouille attend, avec celles des bienheureux qu'elle honora d'un culte si fervent, la glorieuse résurrection.

FIN.

PLANCHE I

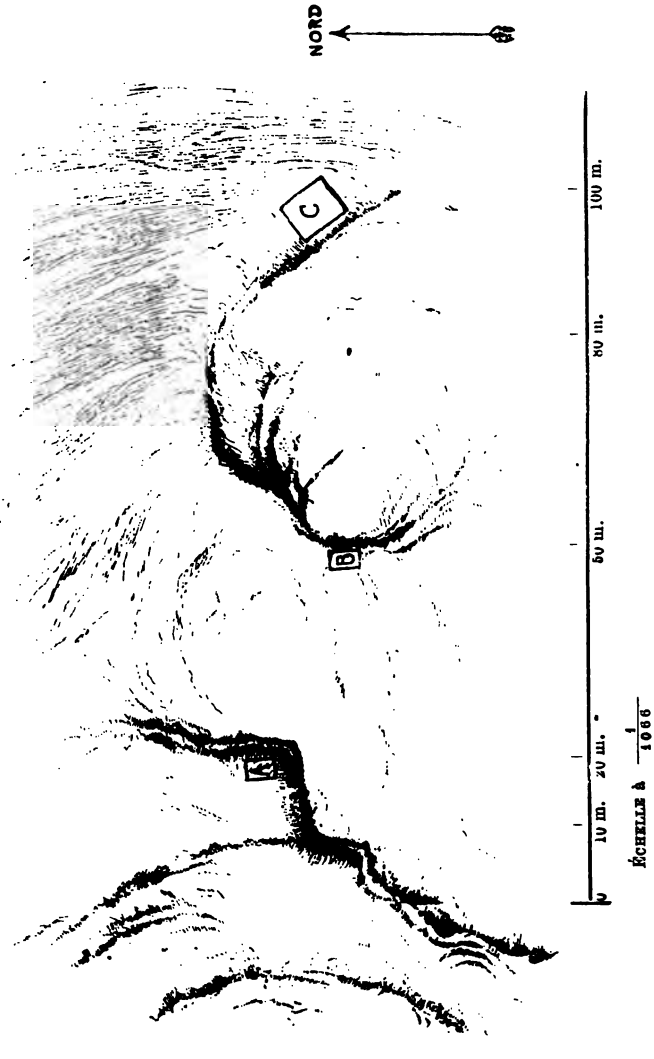
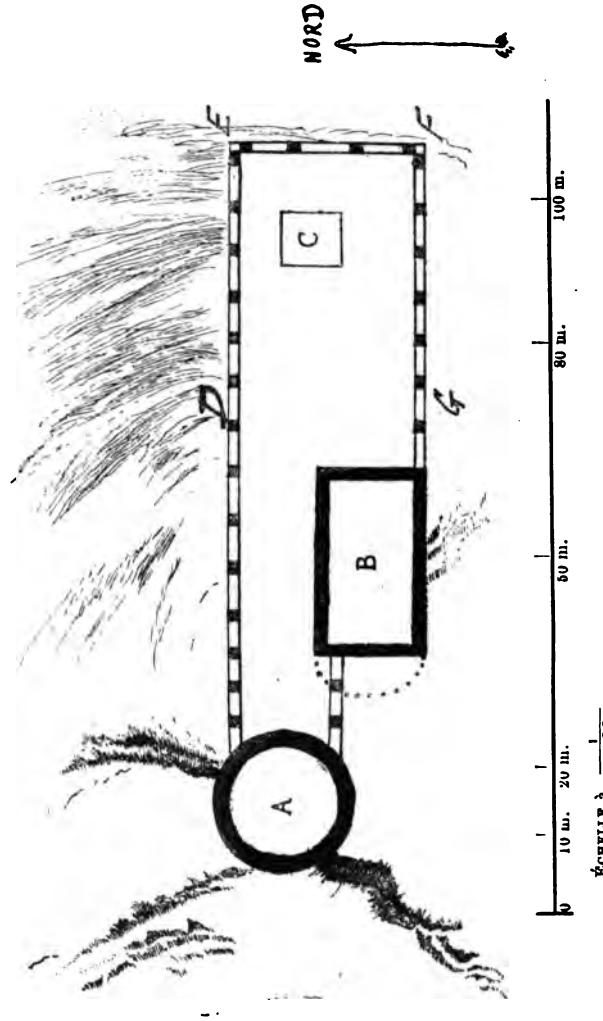


PLANCHE II



EXPLICATION DES PLANCHES

I. Le Calvaire au temps de la Passion de Notre-Seigneur, d'après M. de Vogüé : *Les églises de la Terre Sainte*, p. 126.

A. Tombeau de Joseph d'Arimathie ou lieu du Saint-Sépulcre.
B. Golgotha, ou lieu de la crucifixion.
C. Citerne de l'invention de la croix.

II. Le Calvaire au temps de Silvia et d'après ses descriptions. Il est à peine besoin de faire remarquer que nous ne prétendons pas ici donner les dimensions ni même la figure absolument exactes de ces monuments. Les descriptions de Silvia et des autres auteurs sont trop incomplètes pour nous renseigner avec toute la précision désirable. Ce que nous nous contentons d'affirmer, c'est que la position et les lignes générales des figures que nous avons retracées, sont conformes au texte de Silvia et à ceux des auteurs que nous citons dans notre travail. Nous avons voulu surtout fournir le moyen de suivre plus facilement l'exposé des cérémonies liturgiques du Calvaire.

A. Eglise de la Résurrection, *Anastasie* ou Saint-Sépulcre.
B. Eglise du Golgotha, église majeure ou *Martyrion*.
C. Edicule de la croix.
D E F G. La Basilique.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE. V

CHAPITRE Ier. — TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE DE JÉRUSALEM ET DES ENVIRONS AU IVe SIÈCLE. 3

Le témoignage de Silvia. Le Calvaire sous Constantin. L'église de l'*Anastasie*. L'église majeure ou *Golgotha*. La *basilique*. La *Croix*. L'église du Mont-Sion ou Cénacle. L'église de l'Ascension et l'église *in Eleona*. Les églises de Béthanie. La basilique de la Nativité à Bethléhem.

CHAPITRE II. — LA LITURGIE A JÉRUSALEM. LES OFFICES DE LA SEMAINE ET DU DIMANCHE. 31

La liturgie de Jérusalem et les églises du Calvaire. Les offices de la semaine. L'office des vigiles. Les Laudes. Sexte. None. Le Lucernaire. L'office du dimanche. Les vigiles. La messe des catéchumènes et la messe des fidèles. Sens des termes *répons*, *antiennes*, *cantiques*, *hymnes*, *leçons*, *oraisons*.

CHAPITRE III. — LES GRANDES FÊTES LITURGIQUES. EPIPHANIE ; PURIFICATION ; LE CARÊME ; LE SAMEDI DE LAZARE. 71

La Noël ou Epiphanie à Bethléhem ; la Purification ; l'Annonciation ; les offices pendant le carême; le samedi de la septième semaine ou le samedi de Lazare et la fête à Béthanie.

CHAPITRE IV. — LE DIMANCHE DES RAMEAUX ET LA SEMAINE SAINTE. 91

La procession des rameaux. Les premiers jours de la semaine sainte. Le mercredi saint et le jeudi saint, l'office de nuit. Le vendredi saint. Procession et adoration de la croix. L'office des ténèbres.

CHAPITRE V. — LE SAMEDI SAINT, LES VIGILES PASCALES ET L'OCTAVE. 111

L'office du samedi saint. Le baptême des catéchumènes. La fête de Pâques. L'octave de Pâques et les néophytes.

Pages.

CHAPITRE VI. — L'ASCENSION ; LA PENTECÔTE ; LES ENCÉNIES OU FÊTE DE LA DÉDICACE. 121

L'Ascension et la Pentecôte réunies. Les offices du matin, de l'après-midi et de la nuit ; les processions. La fête de la dédicace. Les fêtes des martyrs et des confesseurs à Jérusalem.

CHAPITRE VII. — LA DISCIPLINE DU JEUNE. LES HEBDOMADIERS ET LES APOTACTITES. 135

Jeûnes et jeûneurs extraordinaires durant le carême. Jeûnes des autres temps.

CHAPITRE VIII. — LES CATÉCHUMÈNES. SILVIA ET LES CATÉCHÈSES DE SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM. 143

Les *audientes* et les *competentes* à Jérusalem. L'inscription. Les catéchèses de carême. Catéchèses à l'église majeure et catéchèses à l'Anastasie. Dans quelle église saint Cyrille a prononcé ses catéchèses ; système de dom Touttée ; ordre nouveau à établir dans la série des catéchèses de saint Cyrille, d'après la *Peregrinatio*. Conclusion : caractère de la liturgie de Jérusalem.

APPENDICES

Ier APPENDICE. — Tableau des lectures de l'Ecriture sainte d'après la *Peregrinatio*. 167

IIe APPENDICE. — La lecture de la Passion d'après Silvia et le *Diatessaron*. 168

IIIe APPENDICE. — Le manuscrit de la *Peregrinatio*. 169

IVe APPENDICE. — La date du voyage et son auteur. 172

Ve APPENDICE. — Les voyages de Silvia. 178

Explication des planches. 201

Planche I. — Le Calvaire au temps de la Passion. . 202

Planche II. — Le Calvaire au temps de Silvia. . . 203

POITIERS. — TYPOGRAPHIE OUDIN ET Cie.

PA 6554 .P6 C32 1895 C.1
Les eglises de Jerusalem :
Stanford University Libraries
3 6105 040 120 532

DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRAR
STANFORD, CALIFORNIA 94305